Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1874.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Syrische Lieder gnostischen Ursprungs.

Eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasacten.

Von Karl Macke in Hildesheim.

Ueber die Schicksale der Apostel haben wir außer den Nachrichten der Apostelgeschichte keine authentische Kunde. Eine alte Sage geht, die Apostel hätten auf dem Concil in Jerusalem durch das Loos das große Missionsfeld, in das sie den Samen des Christenthums ausstreuen sollten, unter sich vertheilt und seien dann in alle Welt aus einander gegangen. Nur bei dem Tode der seligsten Jungfrau seien sie wie auf göttlichen Ruf herbeigeeilt, hätten das Symbolum verfaßt und sich dann für immer getrennt. So war der Sage ein weites Gebiet eröffnet, das sie nach Gefallen ausbeuten konnte und das sie auch reichlich ausgebeutet hat. Der historische Kern, der vielleicht überliefert war, wurde in solcher Weise mit Sagen umhüllt, durch Dichtung erweitert, daß die historische Ausbeute der meisten Sagenkreise, wenn man überhaupt davon sprechen kann, äußerst gering ist. Die apokryphen Apostelgeschichten verdanken aber außerdem noch einem ganz andern Interesse ihren Ursprung, als dem historischen. Die Häresie hatte hier gute Anknüpfungspunkte, ihrer vorgeblichen geheimen Ueberlieferung eine Grundlage zu schaffen, indem sie die

Schicksale der Apostel erzählte, ihre eigene Lehre hineinwob und so schon die Apostel zu Häretikern machte. Welche weite Verbreitung diese apokryphen Apostelacten hatten, geht daraus hervor, daß dieselben jetzt in dreifacher alter Bearbeitung vorliegen, einer griechischen, lateinischen und syrischen [1]). Der lateinische Text wurde im Jahre 1703 von Fabricius herausgegeben; es ist der des Pseudo-Abdias, angeblich erster Bischof von Babylon; den griechischen Text gab Thilo 1823 heraus und bald nach ihm aus 30 alten Handschriften Tischendorf 1851, den syrischen Prof. W. Wright in Cambridge aus Handschriften des britischen Museums 1871.

Nicht alle Apostelacten haben einen und denselben Ursprung und können deshalb auch nicht zugleich behandelt werden. In jeder Beziehung am interessantesten sind die Acten des hl. Thomas, welche Wright den „Edelstein seiner Sammlung" nennt. Sie sind die umfangreichsten (sie nehmen die Hälfte des syrischen Textes ein), der griechische und syrische Text weichen stark von einander ab, und sie sind im griechischen stark gnostisch gefärbt, auch finden sich in denselben gnostische Lieder.

Es möchte sich also der Mühe lohnen, die Thomasacten etwas näher zu untersuchen. Vorerst glauben wir eine summarische Uebersicht des in den Acten behandelten Stoffes geben zu müssen, wie er in den drei Bearbeitungen vorliegt, ohne aber den geschichtlichen Verlauf selbst zu er-

1) Außer diesen genannten alten Bearbeitungen ist der Stoff der Apostelgeschichten vielfach im Mittelalter zu poetischen Zwecken verwerthet. Wir erwähnen hier nur das alte Passionale, das alte angelsächsische Gedicht „Andreas uud Elene" von Grimm ediert, ferner finden sich noch apokryphe Schriften ähnlichen Inhalts in einem altenglischen Codex der Oxforder Bibliothek.

zählen. Wir legen hierbei die syrischen Acten zu Grunde, da sie den vollständigsten Text geben.

I. Reise des Thomas nach Indien und seine Erlebnisse am Hofe des Königs (W. S. 172—184, T. §. 1—16, Ps. Abd. cap. II—IV).

II. Palastbau beim König Gundaphor (W. S. 185—196, T. 17—30, Ps. Abd. V, VI).

Derselbe Stoff ist außerdem noch behandelt in einem Gedichte des hl. Jakob von Sarug,[1] welches von Dr. Schröter in Z. d. M. G. veröffentlicht ist.

III. Geschichte von der schwarzen Schlange, im griechischen: Von dem Drachen und dem Jüngling (W. 196—207, T. 30—39).

IV. Geschichte vom redenden Esel, auf dem Thomas ritt (W. 207—211). Der Abschnitt fehlt bei T. und *Ps.* Abd.

V. Vom Dämon, der in dem Weibe wohnte. (W. 211—219, T. 39—48, Ps. Abd. VII.)

VI. Vom Jünglinge, der ein Mädchen getödtet hatte. (W. 219—231, T. 48—57, Ps. Abd. VII.)

VII. Wie Thomas vom König Masdai gerufen wird zur Heilung seines besessenen Weibes. (W. 231—251.) Dieser Abschnitt steht im engsten Zusammenhange mit

VIII. der Geschichte von Mygdonia und Karisch, welche mit dem Martertode des hl. Thomas schließt. (W. 251—333.)

Diese letzten beiden Abschnitte fehlen bei T., und der griechische Text erzählt in einem getrennten Abschnitte in 11 Capiteln gleich das Ende des Thomas, welches bei W. erst S. 327 beginnt. Man sieht dem griechischen Texte gleich auf den ersten Blick an, daß sich in demselben eine klaffende Lücke befindet; mitten in der Erzählung, ohne jeg-

liche Vermittlung, beginnt derselbe, während Ps. Abd. im Zusammenhange bleibt.

Was den dogmatischen Character dieser drei Bearbeitungen betrifft, so ist kurz zu sagen, daß der griechische Text rein gnostisch gehalten ist, der syrische eine katholische Ueberarbeitung eines gnostischen Textes mit Veränderung vieler gnostischer Stellen; der lateinische characterisirt sich selbst, indem es heißt: Porro legisse memini quondam librum, in quo iter ejus (Thomae) in Indiam et res ibi gestae explanantur, qui, quod ab aliquibus ob verbositatem non recipitur, *supervacaneis omissis ea memorabo, quae fide certe constant ac legentibus grata sint et Ecclesiam roborare possint.* Es ist ein Auszug aus einem gnostischen Texte mit Hinweglassung gnostischer Stellen zur belehrenden Unterhaltung und Erbauung der Leser und also kritisch von keinem großen Werthe.

Das Verhältniß, in dem diese Texte zu einander stehen, könnte man nun ungefähr auf folgende Weise auffassen.

Der griechische Text ist der ursprüngliche, weil sich in ihm die Gnosis ganz rein findet; aus ihm ist der syrische Text geflossen, da in ihm die Gnosis abgeschwächt ist und ebenfalls der lateinische. Allein wenn man dieser Annahme folgen will, so wird man auf ganz erhebliche Schwierigkeiten stoßen, die die ganze Annahme in Frage stellen. Es ist nämlich eine hinlänglich bekannte Thatsache, daß in dem Zeitraume, in welchen unsere Apostelacten fallen, metrische Uebersetzungen noch nicht geliefert wurden; wenn man ein metrisches Stück übersetzte, so wurde dasselbe in Prosa wiedergegeben. Nun wäre es aber völlig unerhört, wenn griechische prosaische Stücke bei der Uebersetzung in das Syrische in syrische Gedichte verwandelt würden. Hält man

aber den griechischen Text für den ursprünglichen, so muß man zugeben, daß griechische Prosa metrisch übersetzt ist und zwar an drei verschiedenen Stellen der Thomasacten, abgesehen von einem großen Gesange, der sich im VII. Abschnitt des syrischen Textes, der im griechischen fehlt, findet. Das Metrum der ersten drei Lieder liegt allerdings nicht ganz auf der Hand, und erst eine eingehende kritische Behandlung der Texte gewährt uns die Ueberzeugung der metrischen Form. Man darf nämlich nicht außer Acht lassen, daß unser syrischer Text eine katholische Bearbeitung eines gnostischen Textes ist, daß also gnostische Stellen katholisirt wurden, und in der uns vorliegenden syrischen Gestalt ist das Metrum auch nur ganz trümmerhaft erhalten; vergleicht man aber den syrischen Text mit dem griechischen bei Tischendorf, sucht man durch Rückübersetzung der gnostischen Stellen in das Syrische das Original annäherungsweise wieder herzustellen, so gewinnt die Ansicht eines zu Grunde liegenden Metrums immer mehr Halt.

Das erste Stück in den Acten, das unverkennbar auf den syrischen Ursprung derselben hinweist, findet sich im ersten Abschnitt, W. S. 176, T. S. 185, und beginnt **ìdat bat nuhrā** Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ. Nöldeke täuschte sich doch nicht, als er bei der ersten Lectüre im Syrischen ein Original vor sich zu haben glaubte; er hielt es später aber für „eine Täuschung, dadurch hervorgebracht, daß diesen durch und durch orientalischen Gedanken das orientalische Gewand eben weit besser steht, als das griechische.“ Die Gründe nun, auf welche gestützt wir diesen Abschnitt für ein syrisches Original halten, sind folgende:

1. Die grammatische Form des Stückes ist echt sy-

risch, Gräcismen lassen sich nicht nachweisen, welches bei einer Uebersetzung doch sehr leicht möglich wäre.

2. Die ästhetische Form ist echt orientalisch, so bilderreich, so phantastisch, daß sie nicht auf griechischem Boden gewachsen sein kann. Prof. Nöldeke sagt: „Durch und durch orientalische Gedanken."

3. Auch aus der Ueberschrift des Stückes läßt sich darthun, daß es ein syrischer Gesang ist. Bei T. lautet dieselbe: *καὶ εἰπὼν ταῦτα ἤρξατο ψάλλειν καὶ λέγειν τὴν ᾠδὴν ταύτην*, und eine Variante lautet *ψάλλειν ἑβραϊστί*. W. hat „Und es begann Judas zu singen (zmar) diesen Gesang" (zmirtā). Daß *ἑβραϊστί* auch aramäisch gewesen sein kann, bedarf nach den bekannten Stellen des Neuen Testaments und Josephus keiner Erörterung.

4. Der syrische Text ist metrisch in sechssilbigen Zeilen, jedoch, wie schon oben bemerkt, an manchen Stellen verstümmelt.

Betrachten wir jetzt das Gedicht etwas näher. Die Uebersetzung des syrischen lautet:

„Meine Kirche ist eine Tochter des Lichtes, sie strahlt im Glanze der Könige, glänzend und begehrungswürdig ist ihr Anblick, schön und verherrlicht durch jedes gute Werk."

Schon hierin finden sich Abweichungen vom griechischen Texte, um das Gnostische zu entfernen. Griechisch heißt es: „Das Mädchen ist die Tochter des Lichtes, welches umhüllt und umflossen ist vom glänzenden Abglanz der Könige, entzückend ist sein Anblick, in strahlender Schönheit glänzend." An Stelle der *κόρη* ist im syrischen ʿidat „meine Kirche" getreten, es wird syrisch geheißen haben talitā bat nuhrā. Der 4. Vers ist achtsilbig; dieses kommt

daher, daß an Stelle von φαιδρὸν κάλλος die „guten Werke“ getreten sind: bhul ʿbod ṭob; ebenso steht für καταυγάζουσα jāe vamçabat. Wollen wir es syrisch wiedergeben, so können wir ungefähr übersetzen: mçabat bsapirutā, da jāe im griechischen auch nicht steht. Der griechische Text ist ganz ungriechisch gebaut, die Construction ist uneben und man sieht gleich, daß er Uebersetzung ist.

„Ihre Gewänder gleichen den Blumen, deren Geruch duftend und lieblich ist, auf ihrem Haupte thront der König und nährt die, welche unter ihm wohnen.“ Es sind dies zwei zwölfsilbige Zeilen, welche sich ohne Zwang in vier sechssilbige zerlegen lassen, sie stimmen mit dem griechischen überein, nur daß es noch heißt: τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ.

„Die Wahrheit weilt auf ihrem Haupte, die Freude spielt in ihren Füßen, ihr Mund ist geöffnet zu ihrer Zierde, durch den sie alle Lobgesänge spricht.“

Der syrische Text stimmt mit dem griechischen, wo nur der letzte Vers fehlt. Es sind vier sechssilbige, der zweite ist im griechischen falsch, es steht daselbst statt αὐτῆς αὐτῆς, welches sich aber öfters in den Acten findet.

Ein verderbter syrischer Text tritt uns in dem folgenden entgegen, der alte gnostische Text ist katholisch überarbeitet.

„Die zwölf Apostel des Sohnes und die zwei und siebzig donnern in ihr; ihre Zunge ist der Vorhang, welchen der Priester erhebt und hineingeht.

Der griechische Text lautet dagegen: „Zwei und dreißig (nach einer Variante „dreißig“) sind es, welche dieses (Mädchen) preisen; die Zunge derselben gleicht einem Vorhange der Thür, der erhoben wird von den Eintretenden.“

Die zwei und dreißig sind im syrischen in die zwölf Apostel und zwei und siebzig Jünger verwandelt, die Zeile ist dreizehnsilbig. Das griechische *τριάκοντα καὶ δύο* läßt sich in zwei Verse zurückübersetzen. Wir verwerfen nämlich den Vers dkul tesbhān beh āmrā „durch den sie alle Lobgesänge spricht", nicht, sondern ziehen denselben hierher und übersetzen demgemäß mit möglichster Schonung des syrischen: tlātin vatren enun dkul tesbhān lah rāmin oder auch lah āmrin. Aehnlich wird ram auch bei Ephrem gebraucht (Tom. II, 414 F), wo es heißt: „Es donnert die Stimme im Munde der Kinder." *Ὧν ἡ γλῶττα παραπετάσματι ἔοικε τῆς θύρας* entspricht dem sechssilbigen lsāneh apai tarā mit Ausnahme des lsāneh, wofür man im griechischen *ἧς ἡ γλῶττα;* man vergleiche aber die Erklärung hierzu; *ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιοῦσιν* ist syrisch allerdings auch sechssilbig, *εἰσιοῦσιν* ist aber in kähne Priester verwandelt; syrisch würde es sein dmetpathin lālule, der geöffnet wird für die Eintretenden."

„Ihr Nacken besteht aus Stufen, Stufen, ihn hat der erste Baumeister gebaut; ihre beiden Hände verkünden das Land des Lebens, und ihre zehn Finger eröffnen das Thor des Himmels."

Das griechische lautet: „Ihr Nacken ist gebildet nach Art von Stufen, ihn hat der erste Demiurg gebaut, ihre beiden Hände weisen hin und zeigen verkündend den Chor der seligen Aeonen; ihre Finger zeigen hin auf die Thore der Stadt."

Wir bemerken erstens, daß in dem Ausdruck dargin dargin ein echter Syriasmus liegt, der im griechischen durch *εἰς τύπον βαθμῶν* übersetzt ist. Schwerlich kann das syrische eine Uebersetzung des griechischen sein, da nichts

näher lag, als dies wiederzugeben mit btuphsā ddargen. Schwierig ist das Folgende herzustellen. Der *χόρος τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων* ist ersetzt durch atrā dhaje, das Land des Lebens; es kann syrisch übersetzt werden mit kensā ditje, „Versammlung“ der Aeonen oder dauçā d'itje, „Reigentanz.“ Im griechischen findet sich auch eine Unebenheit der Construction; denn je nachdem man *τὸν χόρον* auf *σημαίνουσι καὶ ὑποδεικνύουσι* oder auf *κηρύσσουσαι* bezieht, ist das eine oder andere ohne Object. Fraglich ist auch, ob im syrischen für *σημαίνουσι* und *κηρύσσουσιν* ebenfalls zwei Ausdrücke gestanden haben, oder ob dieselben Uebersetzungen des einen mhavjān sind; mkarzān entspricht *κηρύσσουσαι*. So ließen sich die Verse syrisch vielleicht gestalten: ideh tartaihen 'nen ——? vamhavjān, kensā (dauça) d'itje mkarzān. Das syrische vasar çebātā scheint sich zum griechischen *οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς* so zu verhalten, daß man entweder mit Beibehaltung von ʿsar lesen muß: vasar çebātā ptah oder mit Verwerfung des im griechischen fehlenden ʿsar: vaçebātā havi (*ὑποδεικνύουσι*). Statt tarā dasmajā, Thor des Himmels, muß es heißen tare damditā, Thore der Stadt. Stark corrumpiert sind diese Verse.

So schwierig nun aber auch die folgenden sechs Zeilen sind, so wenig sie sich ganz wieder herstellen lassen, ebenso interessant sind sie aber und beweisen fast ganz allein für sich den aufgestellten Satz. Sie weichen in beiden Texten bedeutend von einander ab und wir stellen darum beide zusammen. bet ginunāh nahir vrihā dpurkānā mle. pirmā bgavāh matqen. hubā vhai mānutā vsabrā lkul mbasem. men lgau makik srārā. tareh bqustā mçabten.

„Das Haus ihres Brautgemaches ist glänzend und erfüllt vom Duft der Erlösung. Ein Rauchfaß steht in seiner Mitte, Liebe und Glaube und Hoffnung durchwürzen es ganz, in ihm wohnt in Demuth die Wahrheit, seine Pforten sind mit Treue geschmückt.“

Das griechische lautet: ἧς ὁ παστὸς φωτεινὸς ἀποζορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων ἀναδιδούς τε ὀσμὴν ἡδεῖαν σμύρνης τε καὶ φύλλου, ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς μυρσίναι καὶ ἄνθη πάμπολλα ἡδύπνοα, αἱ δὲ παστάδες ἐν καλάμῳ κεκόσμηνται.

Trotz der starken Abweichungen finden sich aber doch viel Aehnlichkeiten in beiden Texten. Der erste syrische Vers stimmt mit dem griechischen und ist sechssilbig, der zweite ist allerdings auch sechssilbig, aber purkāna „Erlösung“ rührt vom Ueberarbeiter her, welcher den phantastisch gnostischen Text etwas christlicher gestalten wollte. Nichts liegt nun näher, als purkānā in besmā βάλσαμον zu verwandeln und βάλσαμον καὶ πᾶν ἄρωμα mit kul besmā wiederzugeben, so daß es heißt vrihā dkul besmā mle. Die folgenden vier Verse sind ganz verändert; im syrischen steht ein Rauchfaß in der Mitte des Gemaches, aus welchem der süße Duft der drei göttlichen Tugenden emporsteigt, im griechischen prangt alles in herrlichem Blumenschmuck; diese Verse reichen von pirma bis makik srārā. Das griechische muß wahrscheinlich abgetheilt werden in ἀναδιδούς τε ὀσμὴν ἡδεῖαν — σμύρνης τε καὶ φύλλου — ὑπέστωνται δὲ ἐντὸς μυρσίναι — καὶ ἄνθη πάμπολλα ἡδύπνοα. Im syrischen steht lkul mbasem; dieses bsam ist aus dem Original geblieben, wo es von Blumen gebraucht war, und hier auf die drei göttlichen Tugenden angewandt, es entspricht dem ὀσμὴν ἡδεῖαν, vielleicht rihā

mbasmā. Im folgenden Verse findet sich ἐντὸς wieder in men lgau; anstatt der Myrthen weilt aber die Wahrheit in seiner Mitte. Im letzten Vers ist κάλαμος in qustā, „Wahrheit“, verwandelt, die Herstellung in qanjā „Schilf“ liegt nahe. Wegen der vielen Aenderungen im syrischen ist die Herstellung fast unmöglich geworden; die Verseintheilung möchte aber folgendermaaßen gewesen sein:

bet ginunāh nahir
vrihā dkul besmā mle
? rihā mbasmā
? ?
men lgau ?
? ?
tareh bqanjā mçabten.

„Ihre Brautführer umringen sie, alle welche sie geladen hat; ihre heiligen Brautführerinnen singen vor ihr Loblieder; es dienen vor ihr die Lebendigen und blicken hin auf ihren Bräutigam, der kommen wird, und sie werden in Glorie strahlen.“

Ganz anders griechisch mit gnostischen Zahlen. „Es umringen sie ihre Brautführer, deren Zahl sieben ist, welche sie selbst auserwählt hat; ihre Brautführerinnen aber sind sieben, welche vor ihr Reigen aufführen; zwölf sind es an der Zahl, welche vor ihr dienen und ihr unterworfen sind; den Blick und das Gesicht richten sie auf den Bräutigam, damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden.“

Die erste Abweichung ist die Auslassung des ὧν ὁ ἀριθμὸς ἕβδομός ἐστιν, wörtlich heißt dieses syrisch: dmenjānhun sbiājā, „deren Zahl die siebte ist“, ein sechssilbiger Vers. Dann sind aus εἰσιν ἑπτά syrisch qadisātā „heilige“ geworden, wodurch die Zeile achtsilbig wurde;

schreiben wir aber seba, so haben wir das Metrum; dann ist χορεύουσιν in subhā mmallām verwandelt, der Reigentanz der Sieben in einen Lobgesang, syrisch heißt es daqdāmeh mdaiçātā, „welche vor ihr tanzen.“ Wieder fehlt: δώδεκα δέ εἰσι τὸν ἀριθμόν; δώδεκα ist in haje „Lebende“ verwandelt. Man kann lesen: vatresar menjānhun daqdāmeh msamsāne. Die folgenden beiden Verse stimmen mit dem griechischen, nur daß θέαμα durch subha gegeben ist.

„Und sie werden mit ihm in dem Reiche sein, welches auf ewig nicht vergeht, und sie werden in der Herrlichkeit sein, zu welcher alle Gerechten versammelt werden, und sie werden bei dem Mahle sein, zu dem einige hinzutreten.“

Das griechische lautet: „Und auf ewig werden sie bei ihm sein zu jener ewigen Freude, und sie werden bei jener Hochzeit sitzen, zu der die Großen versammelt (μεγιστᾶνες) werden, und sie werden bei dem Mahle weilen, dessen die Ewigen (αἰώνιοι, Aeonischen) gewürdigt werden.“ bmalkutā „in dem Reiche“ entspricht dem εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν; bsubhā „in der Herrlichkeit“ dem ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ; zadiqe „Gerechte“ dem μεγιστᾶνες, hadhdāne „einige“ dem οἱ αἰώνιοι; man sieht hieran, wie sich der Syrer bemüht hat, alle gnostischen Anklänge zu entfernen. Die Uebertragung würde sich so gestalten lassen:

vnehvun ameh lālam
bahdutā dlā ābra
vnetbun bzaugā hānā
dleh slitāne knisin
vnehvun bebusāmā
dleh itjāje ʿalin.

„Und sie werden bekleidet werden mit Gewanden des Lichts und umhüllt mit der Herrlichkeit ihres Herrn und werden preisen den lebendigen Vater, dessen glänzendes Licht sie empfangen haben, und durch dessen Glanz, ihres Herrn, sie erleuchtet wurden, von dessen Speise sie empfangen haben, an welcher nie Mangel ist, und von dessen Leben sie getrunken haben, nach dem die, welche es trinken, verlangen und dürsten. Und sie priesen den Vater, den Herrn des Alls, und den eingebornen Sohn, der von ihm ausgeht, und sie bekennen den Geist, seine Weisheit."

Griechisch heißt es: „Und sie werden bekleidet werden mit königlichen Gewanden und umhüllt mit glänzenden Kleidern, und in Freude und Jubel werden beide sein, und sie werden preisen den Vater des Alls, dessen glänzendes Licht sie empfangen haben, und durch dessen Anblick, ihres Herrn, sie erleuchtet wurden, dessen Ambrosiaspeise sie empfangen haben, an der durchaus kein Mangel ist; sie tranken auch von dem Weine, der ihnen keinen Durst und keine Begierlichkeit des Fleisches bringt, und sie priesen und verherrlichten mit dem lebendigen Geiste den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit."

Es sind im griechischen erwähnt- *βασιλικὰ ἐνδύματα* nehte dmalke; *στολὰς λαμπράς*, welches, da lbusai schwerlich zweimal gestanden haben wird, mit zahjuta, das sich im vierten unten mitzutheilenden Gedicht in dieser Bedeutung oft findet, wiedergegeben werden kann. Der dritte griechische Vers *καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσονται ἀμφότεροι* ist ganz ausgefallen; er läßt sich geben durch vbahdutā nehvun tren. Die folgenden drei sechssilbigen Zeilen stimmen mit dem griechischen; in der dritten Zeile

findet sich im griechischen ein echter Syriasmus ἐν τῇ θεῷ αὐτοῦ τοῦ δεσπότου αὐτῶν, eine wörtliche Uebersetzung von bziveh dmārhun, wie sie wohl in einem griechischen Original nie geschrieben wäre. In dem Verse dapusjā men mtum lait leh ist das Wort apusjā sehr schwer zu erklären. Das Wort findet sich noch S. 205, wo es mit ἀπουσία übersetzt, gar keinen Sinn gibt, bei Ephrem kommt es vor in der Bedeutung von „Feilspäne" (III, 592 b). Es steht hier sehr wahrscheinlich in Parallele mit dem vom Weine gebrauchten ἐπιθυμίαν σαρκὸς, worin ein echt gnostischer Zug liegt. Die Uebersetzung dieses Wortes vom Prof. Wright scheint nicht unumstößlich zu sein, sondern vielmehr aus dem Koran entlehnt, zumal er es auch S. 205 mit incorruptible übersetzt. Mit „Mangel" darf es nicht übersetzt werden. Der Vers ist schon im syrischen sechssilbig, da men wegen des vocalisch schließenden apusjā ohne Vocal gelesen werden kann. (Cf. Bickell, Carm. Nisib. pag. 35.) Im folgenden Verse scheint haje aus hamreh verderbt zu sein; übersetzen wir das καὶ noch mit aph, so wird der Vers sechssilbig. Der folgende Vers sagt ganz das Gegentheil vom griechischen aus. Man könnte lesen dalhqā vçahjā lait leh, cui non inest concupiscentia et sitis.

In den Schlußversen ist im griechischen der Gnosticismus wieder stark ausgeprägt, und sogar im syrischen findet sich noch ein Anklang davon in lruhā hkemteh. Die Verse lassen sich herstellen, wenn man liest:

vasbah laba dqustā
vaudi lruhā dhaje
valemah dhekemtā.

Wir haben also bei der Behandlung des Liedes ge-

sehen, daß schon im vorliegenden syrischen Texte die meisten Zeilen sechssilbiges Metrum haben; diejenigen, welche mit dem griechischen stimmen, fast alle; daß sich ferner in den Zeilen, bei denen das Metrum wegen Textveränderung gestört ist, dasselbe wieder herstellen läßt durch Rückübersetzung des griechischen, daß sich wenigstens aus dem Inhalt des Verses der Grund des gestörten Metrums ergibt. Der syrische Text ist echt syrisch, der griechische trägt dagegen den Character einer Uebersetzung an sich. Soll es aber dennoch nicht metrisch sein, so muß man es auch in ein fünf- oder siebensilbiges Versmaaß umgestalten können. Bei diesem Versuche wird man aber auf große Schwierigkeiten stoßen. Man müßte dann auch jedes beliebige andere Stück, das metrisch sein könnte, aber nicht metrisch ist, in ein Metrum bringen können, so z. B. die Rede der Schlange (Wright S. 198). Daß dieses nicht geht, wird ein Versuch lehren. Aus allem diesem nun folgt, daß das Stück aller Wahrscheinlichkeit nach ein verstümmelter syrischer Originalgesang in sechssilbigem Metrum ist.

Außer diesem Gedichte finden sich in den Thomasacten noch zwei andere, kleiner als das eben mitgetheilte, aber kritisch noch mehr verderbt. Beide Gedichte sind sehr nahe mit einander verwandt, ja, scheinen Recensionen eines und desselben Liedes zu sein. Es sind gnostische Veni Creator Spiritus. Das erste dieser beiden Lieder findet sich im II. Abschnitt, es steht bei Tischendorf S. 213, nicht aber bei Pseudo Abdias und Jakob von Sarug. Thomas betet dasselbe, als König Gundaphor und sein Bruder die Taufe empfangen sollen, und ruft in demselben die Gottheit an, auf die Täuflinge herabzusteigen. Das andere findet sich im V. Abschnitt, in dem Thomas ein vom Dämon geplagtes

Weib heilt. Er zwingt den Dämon, das Weib aufzugeben, der Dämon redet und verläßt unter Drohungen seine Behausung. Das Volk staunt, Thomas betet für dasselbe und viele begehren die Taufe. Nach der Taufe ließ der Apostel einen Tisch bringen, brach das Brod, sprach ein hierauf bezügliches Gebet und nach diesem Gebete folgt das Lied. Wir stellen der bessern Uebersicht wegen den griechischen und syrischen Text beider Lieder zusammen, bitten bei der Behandlung derselben um Nachsicht, und sind zufrieden, wenn anerkannt wird, daß wir hier ebenfalls ganz verstümmelte metrische Originalpoesieen vor uns haben. Wir beginnen mit dem zweiten Liede, weil dieses nicht ganz so verstümmelt ist, als das erste, und werden dann mit Hülfe des zweiten den Beweis für das Metrum des ersten liefern.

Die ersten drei syrischen Verse sind sechssilbig, und daß wir hier einen gnostischen Text vor uns haben, folgt schon aus einem Versehen des Syrers, das er im dritten Vers begangen hat. Hätte er nur aus dem griechischen das *ἐλϑὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα* zu übersetzen gehabt, so hätte er doch wohl nicht den heiligen Geist als weibliches Wesen aufgefaßt; allerdings mochten sich vielleicht auch oft Rechtgläubige der durch die Gnosis geläufig gewordenen Ausdrucksweise bedienen, zumal da ruḥā, wo es nicht vom hl. Geiste gebraucht ist, Femininum ist. Auch im zweiten Verse ist ein grammatisches Versehen, das sich nur durch ein ausgefallenes weibliches Substantiv erklären läßt; es müßte statt toi, Singular, der Plural stehen, wie auch im dritten gleichlautenden Verse des ersten Gedichtes. Der dritte griechische, stark gnostische Vers fehlt im syrischen; er läßt sich geben durch toi sautāput ddakrā, eine Ausdrucksweise, wodurch die angerufene Gottheit ganz deutlich als

weibliches Wesen bezeichnet wird. In den dritten und vierten Vers bringt der Syrer die Propheten und Apostel, von denen im griechischen sich nichts findet. Die Angerufene verkündet die Geheimnisse des ἐπαλέκτος, der jedenfalls mit dem γενναῖος ἀθλήτης identisch ist.

Daß V. 4 im syrischen nicht metrisch ist, kann nicht auffallen; über die Wiederherstellung des Verses aber kann man streiten. Entspricht galjat dem ἐπισταμένη, da man etwas wissen muß, ehe man es andern mittheilen kann? ist τοῦ ἐπιλέκτου richtig oder könnte man τὰ ἐπίλεκτα lesen (was viel für sich hat), wodurch der Vers, allerdings mit Ausfall des rāzau, zu Stande käme? Es ist zweifelhaft. Klarer liegt die folgende Zeile. Falsch ist das syrische toi msabrat baslihan, zu unterscheiden ist zwischen κοινωνία und κοινωνοῦσα, sautputā und msauteph, welches auch im griechischen wechselt, und man könnte dann lesen: toi msautpat bagunauh datlitān zakājā. Den beiden folgenden syrischen Versen entspricht nichts im griechischen, der andere aber ist sechssilbig: toi satiqta mgaljat, denn rāzau drama läßt sich durch das griechische nicht halten, vielmehr müssen aus dem folgenden Verse die ebādau, μεγαλεῖα zu diesem Vers gezogen werden, indem man liest ebādau darbutā bkul, wo rbutā ganz dem μέγεθος entspricht. In toi mmallanitā entspricht mhavit dem ἐκφαίνουσα; mmallanitā steht parallel mit ἀπόῤῥητα; dieses heißt aber dlā metmallān (II. Cor. XII, 4 Psch.); φανερὰ καθιστάναι ist glā, und so würde sich folgendes ergeben: toi mhavit kasjātā — vgaljat dlā metmallān. Die folgenden griechischen Verse fehlen im syrischen, weil ihr Inhalt zu specifisch gnostisch war. Sie lassen sich zwanglos übersetzen mit:

toi jaunā qadistā
djaldat pauge tome
toi emā kasjātā.

Aus dem letzten kann der im griechischen fehlende syrische Vers toi jahbat hajā bkasjātā entstanden sein. Die folgenden beiden Verse sind sechssilbig und stimmen mit dem griechischen. In vnihā ist lkulhun ailen versstörend und fehlt auch im griechischen; streichen wir es, so ist das Metrum rein. Hier findet sich auch im griechischen αὐτῇ, ein Syriasmus, den auch das syrische hat, indem es σοι heißen müßte; derselbe Syriasmus findet sich aber auch zwei Verse vorher in ταῖς πράξεσιν αὐτῆς statt σου. Der Vers toi haileh dabā fehlt im griechischen, ist ein Einschiebsel des Syrers und paßt auch nicht in den Zusammenhang des Liedes, in dem nur eine Person angerufen wird; die hkemteh klingt aber doch etwas gnostisch. Die Schlußverse enthalten die Bitte an den heiligen Geist, mit den Betern in Gemeinschaft zu treten und lassen sich in folgende Verse zerlegen:

toi vestautaph aman
bhāde eukaristia
deabdinan al smek.

vabhānā qurbānā fehlt im griechischen; das letzte abdinan entspricht nicht dem συνήγμεθα, und dasselbe Wort wird auch nicht zweimal nach einander gestanden haben; dem κλῆσις entspricht qeritā; man kann also lesen:

vabhānā dukrānā
dmetkansin al qeritāk.

Man sieht also auch an diesem Stücke, daß der Grundton desselben ein sechssilbiges Metrum ist; die dem griechischen gleichlautenden Verse sind fast alle metrisch, bei den

andern läßt sich der Grund des gestörten Metrums angeben und das Metrum wieder herstellen. Auch der Inhalt des Stückes ist der Art, daß er wohl metrisch behandelt sein könnte. Wir sind uns allerdings bewußt, daß sich gegen die Conjecturen vieles einwenden läßt, sind aber zufrieden, wenn man zugibt, daß bei diesem Stücke die Annahme eines Metrums viel für sich hat. Ueber den Weg können die Meinungen getheilt sein, wenn nur jeder Weg zu demselben Resultate führt.

Wir gehen nun schon von vornherein an das Gegenstück dieses Liedes mit dem Gedanken, daß dasselbe ebenfalls metrisch sein könne. Es finden sich schon beim oberflächlichen Lesen beider bedeutende Anklänge an einander. Läßt sich an diesem Stücke auch nur mit etwas Wahrscheinlichkeit ein Metrum nachweisen, so gewinnt das eine am andern Halt.

Das ganze Stück zerfällt nach unserer Meinung in zwei Abschnitte, einen katholisch gehaltenen (1—4, 11—Schluß), und einen, in dem sich ausgeprägte Gnosis findet (5—10). Im ersten Theile ist das Metrum sechs-, im zweiten siebensilbig. Der erste Vers ist im syrischen schon verändert, indem sich *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* nicht findet. Streichen wir damsihā, so erhalten wir toi smā qadisā; *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* ergibt sich nach Phil. II, 9 Psch. als damjatar men kul smā. Auch der erste Vers läßt sich mit einer kleinen Veränderung in einen sechssilbigen verwandeln. Das Lied ist nämlich offenbar ein Lied zur Gottheit, die auf die Gemeinde herabkommen soll; es ist hier nach den Umständen modificiert, da Gott sich hier auf die beiden Täuflinge herablassen soll, wie auch aus dem zehnten syrischen Verse sich ergibt; man erwartet also fast toi lan,

„komm auf uns.“ Im zweiten Vers fehlt im griechischen dahnānā; wir dürfen es also auch im syrischen streichen und erhalten toi hailā dmen raumā. Aber auch dmen raumā ist unberechtigt und entstanden durch die Einschiebung des henānā; ὑψίστου nun in men rauma zu verwandeln, lag nahe; mit einer leichten Veränderung können wir aber lesen damraimā. Der dritte und vierte Vers stimmen mit dem griechischen wörtlich und sind sechssilbig. Von dem gnostischen Passus fehlt im syrischen gleich der erste Vers; dann folgen fünf siebensilbige, der sechste ist wieder ausgefallen, vielleicht fehlen hier auch zwei Verse. Ἐλθὲ ἡ μήτηρ εὔσπλαγχνος gibt nun toi emā mrāhmānitā. In dem zweiten Vers verwerfen wir die Textesleseart bei Tischendorf οἰκονομία und nehmen die Variante κοινωνία an, wie es auch im vorher behandelten Gedichte an der parallelen Stelle heißt. Dem οἰκονομία vermögen wir auch keinen Sinn abzugewinnen. Das τοῦ ἄῤῥενος hat der Syrer in dburktā verwandelt; wir schreiben ddakrā; die andern drei Verse stimmen wörtlich mit dem griechischen überein. toi izgadā ist allerdings wieder siebensilbig, entspricht aber dem griechischen nicht. Falsch ist tarutā, „Versöhnung“, welches an Stelle der πέντε μέλη getreten ist; wie aber μέλη im syrischen gegeben werden muß, ist fraglich; es sind die μέλη „Glieder. Auch wird izgadā falsch sein; πρεσβύτερος hat wohl auch die Bedeutung „Gesandter“, gewöhnlich steht hierfür aber πρέσβυς. „Gesandter der fünf Glieder“ gibt aber auch keinen guten Sinn, wohl aber ließe sich der Stelle ein Sinn abgewinnen, wenn wir übersetzten: „Vater der fünf Glieder.“ Auffallend ist nun aber, daß im Texte stets die μήτηρ angerufen wird, und hier stets plötzlich im griechischen und syrischen ein

Masculinum, πρεσβύτερος, izgadā. Aus dieser Verlegenheit hilft uns aber das syrische, in dem ein grammatisches Versehen sich findet, da toi fem. statt ta mit izgadā verbunden ist. Wright schlägt auch vor, tā zu lesen; toi weist uns aber darauf hin, daß ein Femininum folgte. Da der Syrer vielleicht auch den griechischen Text kannte, so hat er sich durch πρεσβύτερος bestechen lassen, izgadā zu schreiben, da izgadā dtarutā einen guten Sinn gibt. Wir müssen also nach einer Lesart suchen, welche den Sinn von „älter als“ hat, wodurch das griechische ὁ πρεσβύτερος und das syrische toi als Fem. erklärt wird. Das, glauben wir, geschieht, wenn wir lesen: toi dmenqdām dhames „komm, die du vor den fünf Worten bist.“ Der Grieche konnte dies nicht wörtlich übersetzen, ohne seiner Sprache etwas Gewalt anzuthun, und übersetzte es darum mit dem sinnverwandten πρεσβύτερος. Eben diesen Ausdruck konnte aber auch der Syrer mit izgadā übersetzen, in dem Sinne, „komm, der du den fünf Gliedern vorhergehst, also Gesandter derselben bist.“ Die fünf selbst lassen sich nicht wiederherstellen, da die syrischen Ausdrücke uns fehlen. Das Metrum des folgenden Verses ist gestört; bedenken wir aber, daß dieser Gesang für diesen besondern Fall verändert ist, so sind wir berechtigt, dhālen elaime zu streichen, und entsprechend dem toi lan im ersten Vers, hier zu lesen: vestautaph am taritan.

Offenbar haben wir nun in diesem Verse einen Schlußvers vor uns; aber anstatt daß das Lied schließt, beginnt eine neue Anrufung, und der Grundton des sechssilbigen Metrums, der hierin herrscht, legt die Vermuthung nahe, daß sich dieses Stück an die ersten Verse anschließt, und daß das siebensilbige System ein Einschiebsel ist. In den

ersten vier Versen ist Christus angerufen, im Mittelpassus die Sophia mit dem Schlußvers vestautaph, und jetzt soll die Sophia wieder als heiliger Geist angerufen werden? Unmöglich kann man solche Tautologie zugeben, vielmehr sieht man, daß ein Anschluß des letzten Abschnittes an den ersten wahrscheinlich ist. Der fünfsilbige Vers toi ruḥa dkudsā läßt sich aber durch eben dieselbe Einschiebung von lan, das man bei Anrufung einer neuen Person wieder erwartet, in einen sechssilbigen umgestalten. Das 'nun ist wieder unberechtigt gesetzt mit Beziehung auf diesen Specialfall; es läßt sich ersetzen durch lan, „uns", so daß der Schluß heißt:

vamed lan bsem abā
vabra vruḥā dqudsā.

Wir sehen also, daß beide Stücke höchst wahrscheinlich metrisch sind; bei dem zuerst behandelten ist es so gut wie gewiß, bei diesem allerdings etwas zweifelhafter. Aber gesetzt, dies letzte Stück wäre auch nicht metrisch, so wäre hiermit für die Beweiskraft der andern Metra gar nichts verloren, und die Schlüsse, die wir aus den andern Liedern für die syrische Abfassung der Acten ziehen können, würden dadurch nicht im Mindesten erschüttert.

Wir haben aber noch einen andern Grund, welcher die Möglichkeit syrischer Originalpoesieen in den Thomasacten auf das schlagendste beweist. In dem VIII. Abschnitt der syrischen Acten (S. 274) befindet sich ein langer, herrlicher Gesang über die Seele. Die beiden letzten syrischen Abschnitte fehlen, wie oben bemerkt wurde, im griechischen Texte, stehen aber in engem Zusammenhange mit den übrigen Theilen, und finden sich auch im Auszuge bei Ps. Abdias. Daß dieses Lied in sechssilbigem Metrum abge-

faßt ist, wird allgemein zugegeben (vrgl. Nöldeke in Z. d. M. G. 1872); es ist auch nicht so corrumpirt, wie die eben mitgetheilten, da das Metrum fast ganz rein erhalten ist. Daß dasselbe „unzweifelhaft ein unverfälschter, gnostischer Gesang, und zwar ein syrisches Original ist“, schließt Nöldeke aus dem Metrum. Folglich sind die vorher mitgetheilten Lieder, wenn das Metrum genügend festgestellt ist, ebenfalls syrische Originale.

Folgt man nun aber der Annahme, daß der syrische Text aus griechischen Originalen geschöpft sei, so ist es ganz unerklärlich, wie dieser Gesang in den syrischen Text kommen konnte; will man aber annehmen, daß der katholische Ueberarbeiter aus freien Stücken, nur um seiner Ueberarbeitung mehr Glanz zu verleihen, ein vorhandenes Gedicht hineingefügt habe, so steht dieser Annahme das Bedenkliche entgegen, daß dieses Lied ein echt gnostischer Gesang ist, und daß der Syrer, der doch an andern Stellen die Gnosis gewissenhaft ausmerzte, jedenfalls dies Lied nicht hineingebracht hätte, eben weil es gnostisch ist. Es scheint also aus diesem Umstande zu folgen, daß das Original nicht griechisch ist, sondern ein syrischer Text, natürlich ein älterer, als der vorliegende, ein gnostischer; daß aus diesem alten Texte der griechische geflossen ist, und durch Ueberarbeitung dieses alten Textes der vorliegende syrische. Nur so läßt sich erklären, wie die Metra in dem syrischen Texte sich finden können; auf das vierte Lied fällt durch das Vorhandensein der andern oben behandelten eine eigenthümliche Helle, und die Originalität der andern Lieder wird wiederum durch dieses ganz unzweifelhaft metrische Stück gehalten und gestützt. Zu dieser ganzen Annahme stimmt auch, daß die syrischen Acten in gutem Syrisch geschrieben sind. Nöldeke sagt

bringen, eine traurige Befriedigung, daß sich selbst ein solches, in einer ganz bekannten Sprache geschriebenes, einem viel einfachern gnostischen Systeme entstammendes Product, so schwer enträthseln läßt.“

Hymnus des Apostels Judas Thomas im Lande der Hindu.

„Als ich ein zarter Knabe war und in meinem Königreiche, in meines Vaters Hause wohnte, und in dem Reichthum und der verschwenderischen Pracht derer, die mich groß zogen, meine Ruhe fand: aus dem Osten, unserer Heimat, rüsteten mich meine Eltern, schickten mich aus, und von dem Reichthum unseres Schatzhauses nahmen sie reichlich, fügten zusammen mir eine Last, groß und dennoch klein, die ich allein tragen konnte, Gold von Bet Elaje und Silber vom großen Gasak und Karchedonen von Indien und Sardonyxe von Bet Gaschan, und sie rüsteten mich aus mit Diamanten, die Eisen zerrieben. Doch sie zogen mir aus das glänzende Gewand, das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, und die Toga von Purpur, die um meine Gestalt gemessen, gewebt war, und sie machten mit mir einen Vertrag und schrieben ihn in mein Herz, daß er nicht vergessen würde. Wenn du hinabsteigen wirst zur Mitte Aegyptens und bringen wirst die eine Perle, die in der Mitte des Meeres ist, umringt von der Schlange, der laut zischenden, so sollst du anziehen deinen Glanzschmuck und deine Toga, an der du dich erfreust, und mit deinem Bruder, unserm zweiten, sollst du Erbe sein in unserm Königreiche.

Ich verließ den Osten und stieg hinab, indem mit mir zwei Gefährten gingen, da der Weg gefährlich und schwierig war, und ich zu jung, ihn zu gehen. Ich ging durch das Gebiet von Maischan, den Stapelplatz der Kauf-

leute des Ostens, und ich kam zu dem Lande Babel und ich trat ein in die Mauern von Sarbug. Ich stieg hinunter inmitten Aegyptens, und meine Begleiter trennten sich von mir; ich ging gerade auf die Schlange zu, rund um dieselbe ging ich herum, bis sie schlummern und bis sie schlafen sollte, und ich von ihr meine Perle nehmen könnte.

Und da ich einsam, allein war, den Kindern meines Geschlechtes Fremdling war, erblickte ich dort einen Sohn von Freien aus dem Osten, einen Knaben, schön, liebenswürdig, einen Sohn der Oelverkäufer (W.). Und ich machte ihn zu einem Sohne meiner Gesinnung, zu einem Genossen meines Handels verband ich ihn mit mir. Ich warnte ihn vor den Aegyptern und vor der Gemeinschaft mit ihrer Unreinigkeit, und ich kleidete mich mit ihrer Kleidung, damit sie gegen mich nicht Verdacht schöpften, der ich von draußen gekommen, um die Perle zu nehmen, und die Schlange gegen mich zu erwecken. Aber auf Gründe hin merkten sie an mir, daß ich kein Sohn ihres Landes war, und sie verkehrten mit mir hinterlistig, auch ließen sie mich essen ihre Speise. Ich vergaß, daß ich ein Sohn von Königen sei und diente ihrem Könige, und ich vergaß die Perle, um die mich meine Eltern ausgeschickt hatten, und in der Last ihrer Bedrückung lag ich in tiefem Schlafe.

Und alles dieses, was mir zugestoßen war, bemerkten meine Eltern und waren betrübt über mich, und es wurde in unserm Königreiche verkündigt, daß jedermann zu unserer Pforte kommen sollte, Könige und Häupter der Parther, und jeder Edle des Ostens. Und sie faßten über mich einen Beschluß, daß ich in Aegypten nicht zurückgelassen werden sollte, und sie schrieben mir einen Brief, und jeder Edle setzte seinen Namen darunter: „Von deinem Vater, dem

König der Könige, und deiner Mutter, die den Osten beherrscht, und von deinem Bruder, unserm Zweiten, dir, unserm Sohne, der in Aegypten weilt, Gruß! Erwache und stehe auf aus deinem Schlafe, und vernimm die Worte unseres Briefes; bedenke, daß du ein Sohn von Königen bist, siehe auf deine Knechtschaft, welcher du dienst, erinnere dich an die Perle, um die du nach Aegypten gesandt bist. Gedenke an deinen Glanzschmuck und erinnere dich an deine herrliche Toga, die du anziehen und mit der du geschmückt werden sollst, wenn in dem Buche der Starken dein Name gelesen wird, und mit deinem Bruder, unserm Vicekönig (?) sollst du in unserm Reiche sein."

Mein Brief ist ein Brief, welchen der König mit seiner Rechten versiegelte vor den bösen Söhnen Babels und den erbitterten Dämonen von Sarbug; er flog gleich dem Adler, dem König alles Geflügels, er flog und ließ sich neben mir herab und wurde ganz Wort. Bei seiner Stimme und der Stimme seines Rauschens erwachte ich und stand auf von meinem Schlafe; ich hob ihn auf und küßte ihn und fing an, ihn zu lesen, und nach dem, was in mein Herz eingeprägt war, waren die Worte meines Briefes geschrieben. Ich erinnerte mich, daß ich ein Königssohn sei, und mein Adel bestätigte meine Natur. Ich erinnerte mich an die Perle, um die ich nach Aegypten gesandt war, und ich fing an, sie zu bezaubern, die schreckliche, laut zischende Schlange. Ich brachte sie in Schlaf und in Schlummer; denn ich erinnerte mich über ihr an den Namen meines Vaters und an den Namen unsers Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens. .

Und ich nahm weg die Perle und wandte mich zurückzukehren zum Hause meines Vaters, und ihre Kleidung, die

schmutzige, unreine, zog ich aus und ließ sie in ihrem Lande. Und ich ging gerade den Pfad, den ich gekommen war, zu dem Lichte unserer Heimat, dem Osten. Und meinen Brief, der mich erweckt hatte, fand ich vor mir auf dem Wege, und wie er mich durch seine Stimme erweckt hatte, so leitete er mich wiederum durch sein Licht, welches in seinem königlichen Auftreten (in seiner Seide?) wohnte. Er leuchtete vor mir auf dem Wege, und durch seine Stimme und durch seine Führung ermuthigte er meinen Schritt zur Eile, und in Liebe zog er mich fort. Ich ging hinaus und kam durch Sarbug, ich ließ Babel zur Linken, und ich kam zum großen Maischan, dem Hafen der Kaufleute, welches an den Ufern des Meeres liegt. Und meinen Glanzschmuck, den ich ausgezogen hatte, und meine Toga, welche mit ihm zusammen geschnürt war, schickten meine Eltern dorthin von Ramka und Reken durch die Hand ihrer Schatzmeister, deren Treue sie anvertraut werden konnten.

Und der ich mich nicht erinnerte an ihre Gestalt, da ich sie in meiner Jugend im Hause meines Vaters ausgezogen hatte, plötzlich, da ich sie bemerkte, schien das Gewand mir ähnlich einem Spiegel; ich sah es ganz in allem und ich bemerkte auch alles in ihm, daß wir zwei waren in unserer Unterscheidung, und wiederum daß wir eins waren in einer Gleichheit. Und auch die Schatzträger, welche mir es brachten, erblickte ich ebenso, daß sie, die zwei, eine Gleichheit waren, da Ein Zeichen des Königs ihnen aufgedrückt war durch die Hände desjenigen, der mir meinen Schmuck und meinen Reichthum durch ihre Hände wiederbrachte, mein geschmücktes Prachtgewand, geschmückt mit herrlichen Farben, mit Gold und Beryllen, mit Karchedonen und Achaten und mit Sardonyxen bunter Farbe. Auch war es in seiner

Vollkommenheit verfertigt und mit Diamantsteinen waren alle seine Theile verbunden. Und das Bild des Königs der Könige war ganz auf das ganze Gewand gestickt, gemalt, und gleich dem Steine des Saphir waren in buntem Farbenspiel die Farben.

Und ich sah wieder, daß in ihm ganz die Regungen der Weisheit spielten, und ich sah es wieder, als ob es sprechen wollte. Die Stimme seines Geflüsters vernahm ich, in welcher es mit seinen Bringern (?) lispelte: 'Ich bin das Wirkende in den Thaten, das sie groß zogen vor meinem Vater, und auch ich bemerkte an mir selbst, daß meine Gestalt ihrer Arbeit gemäß wuchs.'

Und in seinen königlichen Bewegungen strömte es ganz über mich aus, und auf der Hand seiner Geber eilte es, daß ich es nehmen sollte, und auch mich trieb die Liebe, daß ich ihm entgegen eilen und es nehmen wollte, und ich drängte voran und nahm es. Mit der Schönheit seiner Farben schmückte ich mich, und in meine Toga in herrlichen Farben, in sie ganz, hüllte ich mich ein. Ich bekleidete mich mit ihr und ging hinauf zu dem Thore des Friedens und der Anbetung. Ich beugte mein Haupt und betete an den Glanz meines Vaters, der mir es gesandt hatte; denn ich hatte seine Befehle vollzogen und auch er hatte gethan, was er mir versprochen hatte, und bei dem Thore seines (Palastes?) mischte ich mich unter die Großen; denn er freute sich über mich und nahm mich auf, und mit ihm war ich in seinem Königreiche. Und mit der Stimme der (Lichtwesen?) loben ihn alle seine Diener. Und er versprach, daß ich wiederum mit ihm zu dem Thore des Königs der Könige gehen und mit meinem Geschenke mit ihm vor unserm König erscheinen sollte.“

Vollendet ist das Lied des Judas Thomas des Apostels, welches er sprach im Hause der Gefangenen.

Es drängt sich uns hier, nachdem die Frage nach dem Verhältnisse der Texte unter einander dahin gelöst ist, daß wir einen alten syrischen Originaltext annehmen müssen, eine andere Frage auf, wer der Verfasser der Gedichte sei. Folgendes steht fest: der Dichter ist ein Gnostiker — ein Syrer, — ein bedeutender Dichter. Wir haben nun zu untersuchen, in welche Zeit diese Gedichte fallen, dann uns umzusehen, welche gnostische Dichter in dieser Zeit die Syrer hatten, und haben wir einen Dichter gefunden, so fragt es sich, ob nichts von dem Inhalt der Gedichte gegen die Autorschaft des betreffenden Dichters spricht, sondern ob die Gedichte sich mit den überlieferten Anschauungen desselben decken. Ist uns unter den Dichtern keine große Wahl gelassen, so ist der Verfasser mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit gefunden, wenn sich auch nicht apodictisch behaupten läßt, daß der vorgeschlagene Dichter die Gedichte verfaßt habe. Auch das können wir als sicher annehmen, daß der Vater dieser Gedichte noch andere Gedichte verfaßt habe, als gerade die hier mitgetheilten, und daß sein Name nicht der Vergessenheit anheimgefallen, sondern jedenfalls uns aufbewahrt sei. Wenn wir uns daher im Folgenden mit der Frage beschäftigen, wer der Verfasser dieser Gedichte gewesen sei, so müssen wir uns allerdings gestehen, daß wir uns auf sehr dunkelm Gebiete bewegen, auf dem noch vieles aufzuhellen ist.

Bei der Bestimmung des Alters dieser Gedichte können wir nicht nach äußern Zeugnissen gehen, sondern müssen uns auf innere Gründe stützen, die uns das Gedicht über den Ursprung der Seele an die Hand gibt. Dieses Gedicht ist älter, als, die Pschitta ausgenommen, alle Producte der

syrischen Literatur, die wir besitzen. Dieses folgt aus der Sprache des Liedes, in dem sich sehr viel alte, gänzlich unbekannte und höchst zweifelhafte Worte und Formen finden. So findet sich das Wort mātā für „Heimat" (V. 5. 61. 124.); dasselbe kommt nur noch einmal bei Ephrem vor, war also schon zu Ephrems Zeit antiquirt; öfters findet es sich in der assyrischen Keilschrift. Es findet sich jat (chald. יָת) als Objectspräposition (V. 106, 197), welches nur noch einige Male in der Pschitta und bei Ephrem (III, 422) vorkommt. Nöldeke hält es auch für identisch mit יָת, während Wright V. 106 die Lesart lhatmā vorschlagen möchte, die ihm aber doch wegen einer andern hiemit nothwendig verbundenen Aenderung zu gewagt erscheint. Wenn man auch wirklich V. 106 ljātāh von jātā = essentia, existentia, oft für ipse stehend, ableiten wollte, so läßt sich diese Ableitung doch aber schwerlich für V. 197 anwenden, und es ist auch so wahrscheinlich an der ersten Stelle jat = ית. Außerdem sind schwer erklärlich pezarib (V. 94), sliqun (129), avaspera (195), drause (199), viele geographische Namen und manche Formen. Daß es also vor der uns bekannten syrischen Literatur liegt, ist sicher; in welche Zeit es zu verlegen sei, darüber gibt uns V. 74 Aufschluß, wo in ehrenvoller Weise die Parther erwähnt werden. Das ganze Gedicht hat nämlich eine geographische Einkleidung. Das Partherland ist das Land des Ostens, des Lichtes, und steht im Gegensatz zum Lande der Finsterniß, zu Aegypten; zur Zeit des Dichters muß also das Partherreich noch bestanden haben. Man wende nicht ein, das Gedicht sei jüngern Ursprungs und dem hl. Thomas in den Mund gelegt; deshalb sei absichtlich ein schon verschwundenes, ehemals glanzvolles Reich als Reich des Lichtes

genannt. Hiergegen spricht, daß das Gedicht wegen seines ganz lockern Zusammenhanges mit den Acten ursprünglich gar nicht für dieselben bestimmt war, daß es also auch nicht Absicht des Dichters gewesen sein kann, es fälschlich unter dem Namen des Thomas in Umlauf zu setzen; den losen Zusammenhang mit den Acten sieht man auch aus der Ueberschrift und der Schlußschrift des Liedes; auch findet sich in ihm gar keine nähere Beziehung auf Thomas selbst. Wozu sollte auch Thomas das Partherreich „Reich des Ostens, des Lichtes", nennen, da ihm, der in Indien war, Parthien gar nicht östlich lag? Vielmehr haben wir also den Verfasser westlich vom Partherreich zu suchen. Das Partherland ist ihm wahrscheinlich auch deshalb das Land des Lichts, weil in ihm der Sonnencultus, die Feueranbetung, herrschte. Dasselbe wurde um 226 durch die Sassaniden zerstört, demnach müßte der Dichter vor 226 gelebt haben; denn ein Land, das nicht mehr bestand, ehrenvoll zu erwähnen, wäre auffällig. Aber auch die Schreibung des Namens, partu, spricht für das hohe Alter des Liedes; ebenso findet es sich noch Apost. II, 9 partuje, und im „Buch der Gesetze der Länder" S. 16. Diese Form entspricht dem altpersischen partava und dem griechischen *Παρθυήνη*, *Παρθυαία* wie es sich noch bei Strabo findet, während es später *Παρθίς*, *Παρθία* hieß. (Vrgl. Merx, Bardesanes, S. 45 und 48.) Ebenso war Mesene (V. 35) im zweiten Jahrhundert noch in Blüthe, während es später verfiel.

Haben aber die andern Gedichte der Thomasacten dasselbe Alter? obwohl sich diese Frage nicht mit Gewißheit darthun läßt, so sprechen hiefür doch manche Gründe. Aus dem Text der Gedichte läßt sich ihr Alter nicht schließen,

da derselbe sehr verstümmelt ist. Sprachliche Spuren, aus denen man auf das Alter hätte schließen können, mögen unter der Hand des Syrers verwischt sein; und solche glückliche Handhaben, wie das letzte Gedicht uns bietet, bieten uns jene Gedichte nicht dar. Aber sie finden sich in derselben Schrift, die ein einheitliches Ganzes bildet und sind in demselben Metrum abgefaßt, wie das letzte Gedicht; Spuren, daß sie jünger sind, tragen sie nicht an sich: wir sind also zu der Annahme berechtigt, daß sie ebenso alt sind, wie das Gedicht über die Seele. Besonders tragen die beiden kleinern Gedichte Spuren sehr hohen Alters, da sie ja Recensionen eines und desselben Gebetes zu sein scheinen.

Welche syrisch-gnostische Dichter lebten nun vor dem Jahre 226? Die Wahl derselben ist gering, es sind Bardesanes und sein Sohn Harmonius. Der berühmteste von beiden ist der Vater; vom Sohne ist uns nichts bekannt, als sein Name und der Umstand, daß der später lebende hl. Ephrem nach seinem Metrum siebensilbig und viersilbig gedichtet hat. Betrachten wir nun die poetische Thätigkeit und die Stellung des Bardesanes in der Geschichte der syrischen Literatur näher, da Harmonius, obwohl Erbe seines Vaters, doch hinter demselben zurücksteht.

Eusebius (IV, 30) schreibt: „Bardesanes, ein tüchtiger, in der syrischen Sprache sehr gewandter Mann, verfaßte neben sehr zahlreichen andern Schriften Gespräche ... in seiner Muttersprache, welche seine Schüler (er hatte aber sehr viele, weil er fest am göttlichen Worte hielt), aus dem Syrischen ins Griechische übertrugen.“ Und Hieronymus (de script. eccl. V. Bard.) sagt von den Uebersetzungen: „Wenn noch in den Uebersetzungen dieser Schimmer strahlt, was denken wir wohl, was sie in der Ursprache gewesen

sein müssen!" Von den Gedichten des Bardesanes selbst haben wir aber nur noch wenige Fragmente, die uns der hl. Ephrem aufbewahrt hat. Bardesanes war der erste syrische Dichter, er führte zuerst ein Metrum in die syrische Sprache ein, und das fünfsilbige Metrum hat nach ihm den Namen. Obwohl er meistens dieses Metrums sich bediente, so findet sich doch auch bei Ephrem (II, 55. S. 557. D. E.) ein Fragment eines sechssilbigen Hymnus: Bat reglek tehve lî. lam batā vlek hātā, „die Tochter, die dir folgt, sei Tochter mir, dir Schwester." Bardesanes hat also auch Lieder in sechssilbigem Metrum verfaßt, und der Umstand, daß er sich vorzugsweise des fünfsilbigen bediente, kann nicht gegen die Möglichkeit der Autorschaft des Bardesanes verwerthet werden. Bardesanes war also als der erste syrische Dichter bahnbrechend für die syrische Poesie. Seine Geistesschärfe, seine Beredsamkeit, seine Kenntnisse in der Philosophie, der chaldäischen Astrologie werden von Ephrem, Eusebius, Hieronymus und andern hervorgehoben. Am meisten glänzte er aber durch sein Dichtertalent, durch das er im Dienste der Gnosis viel wirkte, und die Gnosis kam auch seiner schaffenden, übersprudelnden Phantasie sehr zu Statten, da sie derselben ein Gebiet erschloß, auf dem er sich frei bewegen konnte, ein weites Feld, das er durch die Phantasie bebauen konnte und bebaut hat; die Gnosis selbst ist ja ein Product der Phantasie, und als der erste Gnostiker die Schranke zwischen der Offenbarung und der Willkür durchbrochen hatte, stand es jedem frei, die Offenbarung in das Bereich der Willkür herabzuziehen und nach Belieben in derselben zu schalten. Bei Bardesanes steht nun die schon überwuchernde Phantasie der Gnosis noch im Bunde mit der bilderreichen, phantastischen Sprache des

Orients; mit einer Sprache, die in kühnem Schwunge oft über die vom Verstande gezogene Grenze sich hinüberzuschwingen scheint. Die Gnosis und Poesie, diese beiden aus einer Wurzel stammenden Schwesterelemente, wußte nun Bardesanes in seinen Hymnen herrlich zu vereinen, und so schuf er seine eigenartigen, originellen Dichtungen, seine gnostische Poesie. Aber nicht unter jedem Volke hätten die Dichtungen des Bardesanes Anklang gefunden, doch er wußte, für wen er schrieb. Er war mit dem Leben und den Anschauungen seines Volkes auf das innigste verwachsen, er verstand sein Volk. Die Elemente der Bildung, die ihm aus dem Volke zugeströmt waren, setzte sein poetisches Genie um, veredelte und verklärte sie, um sie dann wieder als allgemeinen Bildungsstoff auszuströmen, so daß das Volk in seinen Schöpfungen sein Eigenthum erblickte, seine Phantasie und Poesie, die durch den Dichter nur gegangen war, damit sich das Volk seiner eigenen Kräfte bewußt werde. Doch nicht ebenso rein und ungetrübt, wie Bardesanes die Elemente seiner Bildung empfangen hatte, stattete er sie seinem Volke zurück, sie waren Eigenthum des Bardesanes geworden und mit dem Gifte der Irrlehre durchsetzt. Deshalb klagt auch der hl. Ephrem: „Er flößte den Einfältigen Bitterkeiten ein durch Süßigkeit gemildert; denn die Kranken scheuten sich vor heilsamer Speise. Er ahmte dem David nach, um mit seiner Schönheit sich zu schmücken und durch die Aehnlichkeit mit ihm sich zu empfehlen.“ Nachhaltig war so die poetische Wirksamkeit des Bardesanes geworden; er hatte die für Poesie so sehr empfänglichen Gemüther der Syrer zur Gnosis, die ihnen Schönes bot, hingezogen; er übte sogar Knabenchöre ein, die nach verschiedenen Melodieen seine Hymnen sangen, so

daß Ephrem sagt: „In den Höhlen des Bardesanes erklingen Gesangesmelodieen. Weil er sah, daß die Jugend sich an Süßigkeit ergötzte, so zog er die Knaben durch das Singen seiner Psalmen an.“ Auch andere Schriftsteller schreiben ihm feingewählte Ausdrucksweise und Süßigkeit der Melodie zu, so daß es gar nicht zu verwundern ist, daß er eine Schule stiftete und daß seine Schriften durch seine Schüler früh ins Griechische übersetzt wurden.

So wirkte Bardesanes für seine Zeit als Dichter und Gnostiker. Aber nicht hierin liegt seine eigentliche Bedeutung, er wurde für die syrische Literatur bahnbrechend und epochemachend — sein bedeutender Schüler war der hl. Ephrem. Es war auch ganz natürlich, daß von katholischer Seite gegen diese Umtriebe der Gnostiker etwas geschehen mußte; am nachhaltigsten konnte aber nur gegen dieselben angekämpft werden, wenn die Vertheidiger des Glaubens durch dieselben Mittel das Volk auf ihre Seite hinzogen, durch die die Gnostiker es gewonnen hatten. Und gerade in diesem Sinne wirkte anderthalb Jahrhunderte später Ephrem, mit dem das goldene Zeitalter der syrischen Literatur anbricht. Hören wir seinen Biographen. „Es bewaffnete sich der Athlet Christi und er verkündigte der linken Seite den Krieg. Und da der gottselige Mar Ephrem sah, daß alle durch den Gesang sich fesseln ließen, da erhob er sich gegen die Spiele und Chorreigen der Knaben und sammelte Jungfrauen des Bundes (gottgeweihte), und lehrte sie Hymnen und Weisen und Gesänge, und er selbst verfaßte tiefsinnige Hymnen voll geistiger Weisheit über Geburt, Taufe, Fasten und das ganze Erlösungswerk Christi, über das Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt; auch über die Martyrer, die Buße und die Todten verfaßte derselbe

Gesänge. Täglich kamen die gottgeweihten Jungfrauen in der Kirche zusammen, an den Festtagen des Herrn, an jedem Sonntage und an den Festen der Martyrer. Er selbst aber, wie ein Vater, stand unter ihnen, eine Cither des heiligen Geistes, und lehrte sie musikalische Weisen und die Gesetze des Singens, bis zu ihm die ganze Stadt zusammenströmte und die Schaar der Gegner verwirrt und zerstreut wurde." So stand nun dem hl. Ephrem das schönste Material zu seinen herrlichen Dichtungen zu Gebote, die vollendete Formschönheit der gnostischen Poesie und die vollendete Wahrheit des Christenthums. Der Phantasie, obwohl immer noch orientalisch gehalten und für abendländischen Geschmack oft eigenartig, wurde durch die feste Norm der Dogmen und die reine Sittenstrenge des Dichters ein Zaum angelegt, und sie wurde unter die Herrschaft des Verstandes gestellt. Die syrisch-classische Form hat Ephrem der gnostischen Dichtung zu verdanken, die er genial anzuwenden und weiter zu führen wußte; den Inhalt einer tief innigen mystischen Auffassung der christlichen Wahrheiten: er war ein wahrer, christlicher Gnostiker.

So deuten also die angeführten Momente unzweideutig auf Bardesanes als Verfasser dieser Gedichte hin. Sie fallen gerade in die Zeit seiner Wirksamkeit da er gegen 154 geboren wurde und gegen 220 starb. Vor Bardesanes können wir die Gedichte nicht ansetzen, da er der erste Dichter der Syrer ist und zuerst ein Metrum einführte. Es fragt sich jetzt nur, ob der Inhalt der Gedichte mit den uns aufbewahrten Nachrichten über die Gnosis des Bardesanes sich deckt. So fern es uns aber auch liegt, über die Gnosis des Bardesanes an dieser Stelle ein entscheidendes Urtheil fällen zu wollen, so müssen wir unsern

Standpunkt doch dahin präcisiren, daß wir die Zeugnisse Ephrems über Bardesanes nicht verwerfen, und daß wir das Buch der Gesetze der Länder nicht als einzige Quelle seiner Gnosis annehmen. Wir betrachten Ephrem, dem man doch eine Kenntniß des Bardesaneischen Systems wohl zutrauen darf, nicht als unzuverläßigen, durch Parteinahme geblendeten Gewährsmann, der dem Bardesanes Unrecht gethan hat.

Das erste Gedicht sang der hl. Thomas auf dem Hochzeitsgastmahl im indischen Königspalaste: auch dieses Lied bezieht sich auf eine Hochzeit und ein Gastmahl, und paßt insofern ganz gut in den Zusammenhang. Es ist diese Schilderung der himmlischen Hochzeit in Gegensatz gestellt zu der irdischen. Durch die ganzen Thomasacten zieht sich aber nun eine fortgesetzte Bekämpfung der Ehe — die beiden letzten syrischen Abschnitte haben die Auflösung der Ehe zu ihrem Kernpunkte, und dies kostet Thomas sogar das Leben — überall wird Auflösung der Ehe als Bedingung zur Seligkeit hingestellt. Daß aber in diesem Liede eine himmlische Hochzeit besungen wird, das spricht entschieden dagegen, daß dies Lied ursprünglich zu den Acten gehörte. Mögen die Acten selbst manichäisch sein, es können doch alte Lieder des Bardesanes in den manichäischen Acten an passenden Stellen Aufnahme gefunden haben. Von einem Manichäer aber, der syrisch dichtete, wissen wir nichts; dazu kommt, daß diese Lieder auch älter sind, als der Manichäismus.

Dies Lied ist ein Hymnus auf die Sophia, die sich von ihrem Falle erhoben hat und von ihrem Syzygos begleitet in das Pleroma sich aufschwingen will. Die κόρη, talitā, ist dieselbe, von der es bei Ephrem (LV, p. 557 F) heißt:

... Wann endlich
Schaun wir dein Gastmahl,
Sehn wir das Mägdlein,
Die Tochter, die auf dein Knie
Du setzest und herzest?

Dieses Mägdlein ist die „Tochter des Lichts“; sie gehört dem Lichtreiche an, und wenn sie auch für eine Zeitlang dem Reiche der Finsterniß verfallen war, so zieht sie doch das verwandte Licht wieder nach oben, nach Vollendung der Schöpfung und der Sühnung. Sie tritt bei Ephrem klagend auf, voll Sehnsucht nach dem Lichtreich, indem sie spricht:

Mein Gott, mein Haupt
Du ließest mich allein.

Daß die Mutter des Lebens, die Syzygie des Urwesens und ihre Hochzeit mit dem Urwesen nicht gemeint sein kann, erhellt daraus, daß schon sämmtliche Aeonen emaniert sind, daß die Schöpfung in diesem Liede schon vollendet ist; es sind die Aeonen da, die Planeten, die Zodia. Es bezieht sich dies Lied vielmehr auf den endgültigen Abschluß des Pleroma durch Rückkehr der gefallenen Sophia. Es wird zuerst die Braut selbst geschildert, dann das Brautgemach und der Brautzug, endlich die Hochzeit, das himmlische Gastmahl und die ewige Vereinigung. Nach einer Schilderung ihres strahlenden Glanzes, ihrer herrlichen Schönheit, ihres mit Frühlingsblumen bestickten Gewandes, dem Wohlgeruch entströmt, heißt es: „Auf ihrem Haupte thront der König, und ernährt die, welche unter ihm wohnen; in ihrem Haupte ruht die Wahrheit, die Freude spielt in ihren Füßen.“ Der König ist der Urgrund des Seins, von dem die unter ihm stehenden, aus ihm emanirten

Aeonen die Unsterblichkeit erlangen, aus dessen nie versiegendem Lebensquell sie stets neue Lebenskraft schöpfen. Die Sophia kann auch nicht irren, da in ihrem Haupte die Wahrheit ruht; wegen dieser bevorzugten Stellung kann sie die Freude in ihrem Innern nicht verschließen, sie äußert sich in ihren Gliedern und zeigt sich in ihrem Auftreten. Man vergleiche hiermit die 19. gnostische Ode des Salomo (Pistis Sophia 117, Uhlemann, kopt. Gramm. S. 103): „Der Herr ist meinem Haupte eine Krone, und nicht werde ich ohne ihn sein; geflochten ist mir eine Krone der Wahrheit, er hat die Zweige sprießen lassen in meinem Herzen, das keine trockene Krone trug, die nicht keimte, sondern sie grünt über meinem Haupte. Du hast grünen lassen über mir deine Früchte. Sie sind vollsaftig, vollkommen, voll von deinem Heile.“ Daß ἀλήθεια hier nicht persönlich zu fassen sei, geht hervor aus dem Parallelismus mit χαράν, welches sonst auch persönlich zu fassen wäre. — Der Besitz der Wahrheit nützt aber nichts, wenn die Wahrheit nicht verkündet wird; deshalb ist der Mund der Sophia geöffnet, nicht um Lobgesänge zu erheben, sondern um die Wahrheit zu verkünden. Die Achamoth vermittelt eben das Höhere und rein Geistige in dem Menschen, das Pneumatische, das der Psyche fehlt, ebenso wie es über dem siderischen Schicksal noch ein höheres geschickelenkendes Wesen gibt. Nicht mit Unrecht heißt es aber auch: πρεπόντως αὐτῇ; denn in der Plastik und Malerei gilt ein offener Mund für unästhetisch. In dem folgenden Verse: „Zwei und dreißig sind es, welche diese preisen“, wo auch noch die Lesart τριάκοντα bei Tischendorf angemerkt ist, kann man an die Ogdoas, Dekas und Dodekas des Valentin denken. Bardesanes war aber Valentinianer, und so möchte diese

Stelle immerhin kein genügender Grund sein, die Abfassung durch Bardesanes abzuweisen. Sein Pleroma ist ja auch aus dem des Valentin entstanden. Uebrigens ist der Vers *τριάκοντα* sehr zweifelhaft, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Im Cod. C fehlt der Vers gänzlich; das Lied schließt an dieser Stelle nach *πρεπόντως* folgendermaaßen: „Welcher weißgekleidete Engel dienen; sie werden mit dem lebendigen Geiste u. s. w. vrgl. den Schlußvers. 2. Im griechischen ist hier die Construction sehr uneben, das *τριάκοντα* ist ein störendes Einschiebsel; man sollte gleich erwarten *ἧς ἡ γλῶττα;* es ist von dem Haupte, den Füßen, dem Munde der Sophia die Rede, und die Zunge sollte sich auf die „zwei und dreißig“ beziehen, während es gleich wieder heißt: *ἧς ὁ αὐχήν, — αἱ αὐτῆς χεῖρες?* 3. Der syrische Text bezieht lsānāh auf die Sophia; bezöge es sich auf die „zwölf Apostel“ u. s. w., so müßte nothwendig stehen lsānhun. 4. Bezieht man dieses *τριάκοντα* auf die Aeonen, so kommt man in Widerspruch mit V. 24 ff., wo zweimal von „Sieben“ die Rede ist, und wo sich die ersten Sieben jedenfalls auf die Aeonen beziehen. 5. Auch läßt sich „der Vorhang der Thür“ nicht befriedigend erklären, wenn es auf die Dreißig bezogen wird. Streichen wir aber den Vers, oder nehmen wir an, daß etwas anderes hier gestanden hat, so verläuft alles eben und glatt. Dann bedeutet: „Ihre Zunge gleicht einem Vorhange“ in Verbindung mit dem Munde, durch den sie die Wahrheit mittheilt, so viel als, durch ihre Zunge gelangt der Mensch, wie durch den Vorhang, der sich erhebt, in das Zimmer, in das Reich der Wahrheit, in die Tiefen der Erkenntniß; ein Bild, so kühn und phantastisch, daß es auf hellenischem

Boden kaum entstanden sein dürfte [1]). „Ihr Nacken sind Stufen, die der erste Baumeister gebaut hat." Ueber der Sophia wird ein erster Demiurg angenommen, dem die Achamoth selbst ihre Neugestaltung verdankt. So heißt es auch bei Clem. Alex. (Opp. p. 980): „Der erste Demiurg ist der allgemeine Soter; die Sophia aber baut sich an zweiter Stelle ein Haus und stützt es mit sieben Säulen." Unklar ist, was unter dem Ausdrucke „Stufen" verstanden ist. Im griechischen fehlen im Cod. A die Worte ἧς ὁ *αὐχήν*, an Stelle derselben ist aber eine Lücke gelassen. Dürfte man wohl wagen, anstatt des unverständlichen qdaläh, „ihr Nacken", qdāmeh, „vor ihr", zu lesen, wodurch der Sinn der Stelle klar würde? Dann hätte der „erste Demiurg" vor ihr Stufen gebaut, ihr den Weg gebahnt zum Pleroma. Weshalb soll auch der Demiurg gerade den *αὐχήν* der Sophia gebildet haben? passender wäre jedenfalls die letztere Auffassung. Die Sophia ist, wie das folgende zeigt, nun auch noch nicht wieder im Pleroma selbst, sondern erst im Begriff, in das Lichtreich zu steigen. Deshalb zeigen ihre Hände hin auf den Chor der seligen Aeonen, die bereit sind, ihre Schwester zu empfangen und aufzunehmen; ihre Hände zeigen hin auf diese selige Schaar, die Bardesanes anredet:

Euch, meinen Herren, Preis,
Der göttlichen Versammlung (kensā).

„Die Stadt" ist das Pleroma, und der syrische Text hat sehr passend „eröffnen", wie es auch bei Ephrem heißt:

O Quell der Wonne

---

1) Zu den *καταπετάσματα* und *πύλαι* der Aeonen vergleiche man aber Pistis Sophia 23.

Deß Thor auf Befehl
Vor der Mutter sich öffnet.

Es folgt die Schilderung des Brautgemaches in sinnlichen Farben, die der Syrer ganz in katholische Anschauung umgesetzt hat. Das Brautgemach ist identisch mit der Stadt, dem Paradiese. Bardesanes hatte ein sinnliches Paradies eingeführt, worüber der hl. Ephrem klagt: „An den Ort der Schmach setzt er das Paradies; die reine Thora widerlegt wie ein Spiegel ihre haßenswerthe Lehre. Desgleichen verwirft er das Paradies, das gesegnete des Heiligen und bekennt ein anderes Paradies und eines der Schande:

„Welches Götter (Plural) maßen und gründeten
Das Vater und Mutter
In ihrer Verbindung befruchtet,
Mit ihren Schritten bepflanzt.“

Daß Bardesanes zwei Paradiese gelehrt habe, braucht man nicht mit Hahn anzunehmen; man müßte denn ein Paradies annehmen, das noch unter diesem stände. Diese phantastisch-sinnliche Schilderung ist nun im syrischen ganz katholisiert. Das Brautgemach der Kirche ist leuchtend, es weht in ihm der Duft der Erlösung, ein Kohlenbecken steht in seiner Mitte, Liebe, Glaube und Hoffnung durchwürzen es. Das glühende Kohlenbecken ist die heilige Eucharistie, wie auch schon der hl. Ephrem die Vision von den glühenden Kohlen auf dieselbe deutet und sogar in der syrischen Kirche das Wort gmurtā, Kohle, als Kunstausdruck für die consecrirte Hostie gebraucht wird. Auch in dem Gedichte des Narses (aus 520 zwölfsilbigen Versen bestehend): „Ueber die Geheimnisse der Kirche und die Taufe“ findet sich über die Vision des Isaias folgendes: „Dies (die hl.

Eucharistie) ist die Enthüllung dessen, was der Prophet mystisch schaute; er selbst (der Priester) schaut es wirklich im Glauben. Isaias sah eine feurige Kohle, die sich ihm näherte, welche der Feuer-Seraph in feuriger Hand hielt. Seinem Munde brachte er sie nahe, ohne daß er sie ihm in Wahrheit reichte, und er tilgte in Wahrheit die Sünde seines Leibes und seiner Seele. Aber nicht hatte der Seher eine sinnliche Vision geschauet, und nicht hatte ihm der Geist eine körperliche Kohle gereicht. Das Vorbild des Geheimnisses des Leibes und Blutes schaute er in der Kohle, welches wie das Feuer die Sünde der Sterblichkeit tilgt. Die Bedeutung des Geheimnisses, das der Prophet schaute, erklärt der Priester, und wie mit der Zange hält er in der Hand das Feuer im Brode: die Stelle des Seraphs vertritt er dem Volk gegenüber, wie jener dem Isaias." Wie nun der Dampf des Weihrauchs aus dem Kohlenbecken aufsteigt, so steigt aus der hl. Eucharistie als Opferduft Glaube, Hoffnung und Liebe zum Himmel empor. In ihm, dem Kohlenbecken der hl. Eucharistie, wohnt in Demuth, in Brodsgestalt, der Wahrhaftige. Unpassend ist aber hiernach der Zusatz: „Seine Pforten sind mit Treue geschmückt", ein Zusatz, der sich nur durch das griechische erklären läßt, wo sich die *παστάδες* auf die „Thore der Stadt" beziehen, die vor der Mutter sich öffnen. In der Beschreibung des Brautzuges treten uns „sieben Brautführer" entgegen, die sie „selbst geladen hat", und „sieben Brautführerinnen, die vor ihr Reigen aufführen. Es sind hier also zwei verschiedene Hebdomas gemeint. Bei der ersten Siebenzahl kann man an die sieben Aeonen denken und die Sophia selbst ist der achte Aeon; bei der zweiten Hebdomas läßt uns aber das *χορεύουσιν* an den Reigen-

tanz der sieben Planeten, der siderischen Hebdomas denken, während die δώδεκα die zwölf Zodiakalgeister sind; diese sind feststehend am Himmel, indem sie ihr Gesicht und ihren Blick auf den Bräutigam richten, den sie erwarten; so hat auch Bardesanes eine Schrift verfaßt, wie der Fihrist erwähnt, über „das Bewegliche und das Feste.“ Die Bardesaneischen Namen des Zodiakus, die mit denen der Mandäer und Zabier übereinstimmen, finden sich bei Merx, S. 123, und Ephrem hat darüber: „Bardesanes, der sieben Aeonen festsetzte und die Zeichen des Zodiakus verkündigte und das Horoscop beobachtete und über die Versammlung der Sieben lehrte.“ Er nennt sie auch schlechthin „die Sieben“, „die Zwölf“, wie auch an dieser Stelle. Diese sind noch nicht in das Pleroma aufgenommen, denn sie schauen auf den Bräutigam, um durch seinen Anblick mit Licht erfüllt zu werden. Diese sind dann zu ewiger Freude bei ihm und sitzen beim Hochzeitsmahle, zu dem „die Großen“ sich versammeln, dessen „die Aeonischen“ gewürdigt werden. Beide werden mit königlichen Gewanden bekleidet, sie werden herrschen und im Kleide des Lichts strahlen, in Freude und Entzücken schwimmen. Die μεγιστᾶνες sind wahrscheinlich die Engel, Herrscher und Lenker, wie sie im „Buch der Gesetze der Länder“ S. 9 aufgeführt sind. Die Aeonischen umfassen aber alle Aeonen und Emanationen. Diese preisen den Vater des Alls, den Urgrund des Seins, an dessen Lichtfülle sie theilnehmen. Im syrischen Text ist er genannt echt bardesaneisch „der lebendige Vater.“ Sie essen die Speise der Unsterblichkeit und trinken heiligen Wein, der ihnen keine Begierlichkeit des Fleisches bringt, und preisen mit dem lebendigen Geiste den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit. Es sind in dieser

Doxologie der Vater der Wahrheit, der Urvater, der lebendige Geist, die ruhā, und die Mutter der Weisheit, d. h. die Sophia, die wieder in das Pleroma aufgenommen ist, genannt. Der Syrer hat eine katholische Doxologie: „Den Vater des Alls, den eingebornen Sohn, der von ihm ausgeht, und den Geist, seine Weisheit.“ In dem letztern steckt noch etwas Gnosis, sogar der Name hekmtā findet sich, wie er sich auch im „Buch der Gesetze der Länder“ S. 9 findet.

Bei den zwei kleinern Gebetsliedern haben wir vorerst den Zusammenhang mit dem Texte zu untersuchen, und zu sehen, ob sie in den Zusammenhang passen. Wir beginnen mit dem Liede bei Tischendorf S. 227.

Der Apostel ließ sich einen Tisch bringen, breitete Leinwand darüber, legte das Brod des Lobpreises darauf und betete: „Jesu Christe, Sohn Gottes, der du uns gewürdigt hast, theilzunehmen an der Eucharistie deines heiligen Leibes und deines kostbaren Blutes; siehe wir wagen die Eucharistie und die Anrufung deines heiligen Namens zu feiern, komm jetzt und vereinige dich mit uns.“ Darauf heißt es weiter: „Und er begann zu sprechen: Komm, du vollkommene Barmherzigkeit u. s. w.“ das mitgetheilte gnostische Lied. „Und nachdem er dies gesprochen hatte, ritzte er auf das Brod das Kreuz ein, brach es und begann es zu vertheilen. Und zuerst gab er es dem Weibe mit den Worten: „Dies gereiche dir zur Vergebung der Sünden und zur Sühne für die Vergehen in diesem Leben.“ Wir sehen also, daß dies Lied gar nicht mit der Erzählung im Zusammenhange steht. Was bedeutet *ἤρξατο λέγειν* mitten in dem Gebete des Thomas? in welcher Beziehung steht dies Lied zur Feier der Eucharistie mit Ausnahme des

Schlußsatzes, der auf diesen besondern Fall hinzugefügt ist? Wir können es durchaus nicht einsehen, daß dieses Lied ursprünglich zu den Acten gehört hat, resp. aus einem Gusse mit den Acten geflossen ist. Das ἤρξατο λέγειν legt uns aber eine andere Vermuthung nahe; sollte darin nicht liegen können, daß er das bekannte ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα angestimmt habe, das vielleicht in Litanienform gesungen wurde? und daß dies Lied im Gebrauch war, folgt daraus, daß es sich in etwas anderer Gestalt noch einmal in unsern Acten findet. Fände sich derselbe Text auch an der andern Stelle der Acten, so würde man dieses nicht schließen können; es muß also von diesem Liede verschiedene Variationen gegeben haben. Das andere Lied (Tischendorf 213) paßt an seiner Stelle besser in den Zusammenhang, der Apostel betet es bei der Firmung des Königs Gundaphor, wie schon oben bemerkt wurde, und für ein Firmungsgebet paßt dasselbe, da es fast ganz ein Veni Creator Spiritus ist, allerdings ein gnostisches, ganz gut an diese Stelle.

In beiden Liedern ist eine weibliche Gottheit angerufen, wie aus dem „toi" folgt, und zwar die ruhā dqudsā, der hl. Geist. In dem Liede, das wir zuerst behandelt haben, steht auch gleich πνεῦμα ἅγιον im zweiten Verse. Sie wird genannt „Genossenschaft des Mannes" als Syzygie des Urwesens; sie kennt die Geheimnisse des „Auserwählten", d. i. des Sohnes des Lebens, und wirkt mit diesem zugleich am Erlösungswerke. Der Syrer sagt noch, daß durch sie die Propheten und Apostel die Geheimnisse erkannt hätten. Sie wird genannt die ἡσυχία, die „Schweigende" im syrischen, welches ganz der σιγή Valentins, Syzygie des Urwesens, entspricht. Durch sie offenbart sich das Urwesen. Sie „spendet im Verborgenen das Leben",

der Sohn der Urmutter heißt bei Bardesanes der „verborgene“ Sohn; sie ist auch die heilige Taube, welche die jungen Zwillinge gebar, wie Ephrem sagt: „Wer aber möchte sich nicht die Ohren verstopfen, um nicht zu hören, wie sie sagen, daß die ruḥa dqudsa zwei Töchter geboren hat; nach ihrer Rede sprach sie zu ihnen in ihrer Liebe:

Die Tochter deines Fußes
Sei Tochter mir, dir Schwester. (Sechssilbig!)

Ich schäme mich, zu erzählen, wie ihre Empfängniß geschah. Jesus mag meinen Mund bedecken! Denn ich beflecke meine Zunge, wenn ich ihre Geheimnisse enthülle: Zwei Töchter gebar sie, die eine „Scham des Trockenen“, die andere „Gebilde des Wassers.“ Wir glauben nicht, daß hiermit das Land und das Wasser, die Scheidung beider durch das Brüten des Gottesgeistes gemeint sei, sondern unter dem „Gebilde des Wassers“ ist sehr wahrscheinlich die Chakmut zu verstehen, die ja aus den Gewässern ihren Leib angenommen hat. Die „Tochter deines Fußes“ mag man nun auffassen, wie man will, als „deine Tochter“ (nach der Stelle: „das Vater und Mutter mit ihren Schritten bepflanzt“), oder als „die nach dir geborene Tochter“, der Sinn ist stets derselbe; beide sind Zwillinge, da die Geburt der einen durch die Geburt der andern bedingt ist, gleichzeitig stattfand, und also die eine zu der andern im Verhältniß der Schwester und der Tochter stand, während beide Töchter der ruḥā waren. Im folgenden wird sie wieder als „verborgene Mutter“ angeredet, „die durch ihre Thaten offenbar ist.“ Aus sich ist sie nicht zu erkennen, sondern erst durch ihre Lebensäußerungen, durch die Schöpfung. Diese verborgene Mutter gewährt denen, die ihr anhangen, d. i. den pneumatischen Menschen, Freude

und Ruhe. Der Schluß bezieht sich auf die Feier der Eucharistie, die ruhā soll mit den Betern in Verbindung treten. Derselbe ist wahrscheinlich nicht ursprünglich zu dem Liede gehörend.

Wie das andere Lied der kritischen Behandlung mehr Schwierigkeiten bietet, als das eben behandelte, so auch der Erklärung. Es ist eben kein einheitliches Stück, wir weisen deshalb nur auf einiges hin. Es scheint wieder allein eine weibliche Gottheit angerufen zu sein, wie auch schon das toi zeigt. Schwierig zu erklären ist das ἑπτὰ οἴκων. Man kann es auf die sieben Planeten beziehen als Wohnungen der Gottheit; sie soll aber herabkommen in die Seele der Beter, und hier, als im achten Hause, ruhen; diese Erklärung scheint ἐλθὲ ἵνα zu verlangen; es heißt auch εἰς τὸν ὄγδοον οἶκον, nicht ἐν τῷ, sie ist also noch nicht im achten Hause. Schwierig zu erklären sind die πέντε μέλη, die fünf Glieder. Nach der Lehre des Mani sind es die fünf Glieder des Lichtgottes und des Luftkreises, unter denen die fünf Glieder der Erde stehen; diese stehen wieder über den fünf Gliedern der Finsterniß. Bardesaneisch klingt diese Stelle nun aber nicht, sie ist auch, wie wir oben gesehen haben, sehr verderbt und kann von dem Verfasser der Acten selbst in das Lied hineingefügt sein. Die folgenden Verse bedürfen keiner weitern Erläuterung.

Wir gehen jetzt über zu der Erklärung des oben in der Uebersetzung mitgetheilten Gesanges von der Seele.

In eigentlichem Zusammenhange mit dem geschichtlichen Theile der Acten steht das Lied nicht; wenn es aber in die Erzählung verwoben werden sollte, so paßte es am allerbesten an diese Stelle. Thomas ist im Gefängniß und erwartet den Tod, der ihn von dem irdischen Leibe befreien

soll. Der Tod ist ihm ein froher Bote aus dem Jenseits, der ihn aus dem traurigen Lande der Verbannung hinüberleitet in seine wahre Heimat, der ihn aus der Knechtschaft der Materie befreit und ihm seinen alten Glanz, mit dem er vor dem irdischen Leben bekleidet war, wieder verleihen soll. Thomas gedenkt des seligen Zustandes im Jenseits, er wünscht zu sterben und in das Vaterland zurückzukehren. Man hat ihm angemerkt, daß er nicht aus der Welt stammt, daß er andere Zwecke verfolgt, als irdische, deshalb stellt man ihm nach dem Leben. Sein Wunsch wird erfüllt, er leidet den Martertod. Dies ist der Inhalt des Liedes auf Thomas angewandt; diese Gedanken werden in hochpoetischer Form, in kühnen und herrlichen Bildern vor uns entrollt: es ist die gnostische Lehre von der Seele, die in uns hier in ihrer Reinheit in einem Originalbilde vorgeführt wird.

Daß jedoch dieses Lied nicht in den Zusammenhang gehört, nicht ursprünglich mit der Erzählung entstanden ist, dafür spricht, daß es ganz allgemein gehalten ist; es findet sich nicht die geringste Beziehung auf Thomas selbst; das Lied paßt für alle Verhältnisse. Dazu hat es eine Ueberschrift und eine Schlußschrift.

Die Seele war ursprünglich rein und gut erschaffen und in einem seligen Urzustande, bekleidet mit einem ätherischen Leibe in dem Hause des Vaters, ihres Schöpfers, einem Königssohne vergleichbar. Sie wurde aber aus dem Reiche des Lichts, „dem Osten", ausgesandt, da sie gefallen war, um durch eine Prüfung sich wieder zu sühnen. Auf immer war sie nicht vom Elternhause verstoßen, es war ihr Rückkehr verheißen und sie wurde mit allem unterstützt, um ihre Aufgabe ihr zu erleichtern, sie wurde mit Gold, Silber, Edelsteinen, mit allen Schätzen ausgerüstet.

Aber trotz aller Gaben und Gnaden mußte sie doch die „Purpurtoga", ihr himmlisches Gewand, ihren ätherischen Leib ablegen, um den ewigen Besitz desselben durch Arbeit und Mühsal, durch Kampf und Sieg sich wieder zu verdienen und so ihre Schuld zu sühnen. Ihr Ziel war Aegypten, das Land des Westens, der Finsterniß, sie soll die Perle holen, welche die Schlange, die laut zischende, umlagert. Die Schlange begegnet uns auch noch in den Acten in der Rede der Schlange (Wright 198, Tischendorf §. 32): „Ich bin der Sohn jenes Abgefallenen, der den Erdkreis umgürtet, ich bin der Verwandte desjenigen, der außerhalb des Oceans verweilt, dessen Schweif in seinem eigenen Munde liegt", ferner noch Pistis Sophia 319: „Die äußerste Finsterniß ist der große Drache, dessen Schweif in seinem Munde ist; er ist außerhalb der ganzen Welt, und umgibt die ganze Welt." Die Perle ist das Licht, das dem Lichtreiche durch die Verirrung der Sophia entwandt und auf dem Meeresgrunde durch den Drachen aufbewahrt wurde. Die Seele soll dieses Licht an sich ziehen nach Besiegung der Schlange, hierdurch ihren ätherischen Leib wieder erhalten und mit ihrem Bruder im Lichtreiche herrschen. Geschaffen ist die Seele von dem Demiurgen an der Spitze der kosmischen Hebdomas, der Leib stammt aus der Hyle, wie Ephrem sagt, daß Bardesanes lehre, „daß es hindernde Itje gebe, Sterne und Thierkreiszeichen, einen Leib von dem Bösen ohne Auferstehung, eine Seele von den Sieben." Wer aber ist der Bruder, mit dem die Seele im Lichtreiche herrschen soll? — Es wird darauf die Reise der Seele beschrieben. Sie geht nicht allein, sondern zwei Gefährten begleiten sie auf dem schwierigen Wege. Sie schwebt durch die verschiedenen Regionen des Lichtreiches, bis sie

nach „Maischan" kommt, dem „Stapelplatz der Kaufleute des Ostens", wodurch bildlich die Grenzscheide des Lichtreiches bezeichnet ist. Sie kommt durch Babel und Sarbug, Bezeichnungen für Mittelorte zwischen dem Lichtreiche und der Erde. Wo die Seele Aegypten, die irdische Welt betritt, trennen sich von ihr die beiden Begleiter und schweben wieder empor in das Paradies, die Seele ihrem weitern Schicksale überlassend. Diese will jetzt gleich der Schlange die Perle nehmen und geht um dieselbe herum, wartend, daß sie schlafen möchte. Durch das Umkreisen der Schlange will sie dieselbe bezaubern, in magischen Kreisen fesseln und dieselbe so der Macht berauben zu schaden. (Die geographischen Namen des Stückes sind sehr schwer zu erklären bis auf einige ganz bekannte; es sind vielleicht auch einige von ihnen symbolische Bezeichnungen, z. B. Ramtha, wie ja das ganze Lied symbolisch in ein geographisches Gewand gekleidet ist.) Doch das Ziel war noch nicht erreicht, schwere Leiden harren der Seele noch. Die Seele fühlt sich nach der Trennung von den beiden Gefährten einsam und verlassen, ist fremd in fremdem Lande, findet keinen ihresgleichen, der aus dem Lichtreiche stammte und mit ihr verwandt wäre. In dieser ihrer trostlosen Lage erblickt sie einen ihr Verwandten, einen „Sohn von Freien aus dem Osten, einen Sohn der 'Oelverkäufer'" nach Wright). Wer hiermit gemeint ist, ist dunkel; weshalb gerade ein „Sohn der Oelverkäufer" genannt ist, ist schwer zu sagen. Oder sollte der Sohn aus dem Lichtreiche deshalb gerade ein Sohn der Oelverkäufer heißen, weil die kostbaren, wohlriechenden Oele aus dem Orient bezogen werden? zumal da diese Auffassung auch sehr gut zu der allgemeinen Anlage des Liedes passen würde. Dieser hing ihr an als Freund

und die Verbannte machte ihn sich zum vertrautesten Freunde. Sie warnte ihn vor den Aegyptern, und, um selbst nicht erkannt zu werden, daß sie aus dem Lichtreiche stamme, und um deswegen der Verfolgung der Aegypter, ihrer Feinde, der Söhne der Finsterniß, zu entgehen, legt sie die Tracht des Landes an, einen irdischen, aus der Hyle gebildeten Leib, um unter seiner Hülle ihren Auftrag zu vollziehen. Bardesanes nahm einen ganz hylischen Leib an und verwarf die Auferstehung des Fleisches. Der Bardesanist Marinus sagt: „Als die Seele gefehlt und das Gebot Gottes übertreten hatte, da, sagt die Schrift, machte Gott Kleider von Fellen und bekleidete sie damit, d. i. den Körper. Wie auch der Prophet Jeremias uns gefesselt nennt, indem Gott die Seele in den Körper gebunden hat. Mit Recht wird er also Last und Bürde und Fessel genannt, weil die Seele nach ihrem Falle in diesen Körper gebunden ist, wie auch der Apostel Christi von dem Leibe befreit zu werden verlangt." Doch ihre edle, hohe Abkunft ließ sich schwer verbergen; die Aegypter merkten, daß ein Fremdling in ihrer Tracht verborgen sei, beraubten die Seele ihrer Schätze, und durch den Verkehr mit den Mächten der Finsterniß ging sie aller Gnadengaben verlustig, war ganz in der Finsterniß befangen, vergaß ihren Auftrag und ihre hohe Abkunft, dachte nicht mehr an die Perle und lag in tiefem Schlummer unter dem Joche der Sünde, unfähig, aus eigener Kraft sich zu erheben und die Fesseln von sich zu schütteln.

Doch über der Verirrten wacht das Auge der Eltern, sie sehen das Elend der Seele, ihre Ohnmacht und Erniedrigung und beschließen ihre Rettung. Im Reiche des Lichts erschallt ein Aufgebot, das ganze Heer der Lichtwesen

soll der Verirrten helfen. Hier wird das Lichtreich näher bezeichnet, es ist nach der geographischen Einkleidung des Liedes Parthien. Die „Könige, Häupter und alle Edlen" scheinen die „Herrscher, Häupter und Lenker" des Bardesanes zu sein. Diese Himmlischen schrieben nun einen Brief an die Seele, in dem sie dieselbe an ihre hohe Bestimmung erinnerten. „König der Könige" ist nicht als Bezeichnung des Urwesens aufzufassen, sondern gehört zur bildlichen Sprache des Liedes, es ist der alte Titel morgenländischer Herrscher, wie er sich noch bis heute erhalten hat. Der Brief ist in einfacher, kerniger und gewählter Sprache abgefaßt, die Ueberschrift ist echt orientalisch. Jeder Edle beglaubigt durch die Unterschrift seines Namens die Echtheit des Briefes. Durch den Brief ist ein Abgesandter des Lichtreichs bezeichnet, der im Auftrage des Königs und der Herrscher kommt, die Seele aus ihrem Todesschlaf zu erwecken. Es wird der Soter Christus sein, der sie erlösen soll. Der Brief kommt an, von der Hand des Königs versiegelt, damit ihn, der Licht vom Lichte ist, die „bösen Söhne Babels und die erbitterten Dämonen von Sarbug", vom Lichtreich abgefallene Mittelwesen, „hindernde Itje" (Ephrem), nicht verletzten, um das in ihm wohnende Licht an sich zu ziehen und so die Erlösung zu vereiteln. Er rauscht herab, wie der Adler, vom Himmel, läßt sich nieder neben der schlafenden Seele und fängt an zu reden. Es scheint in dem „Briefe" überhaupt, in dem „Herabrauschen" vom Himmel eine Andeutung des Doketismus zu liegen. Der Dichter will dem Boten überhaupt keinen Körper geben, er soll ganz Wort sein, deshalb wählt er den „Brief", bei dem die materielle Unterlage nur Träger des Inhaltes ist, nur eine nothwendige Vermittlung zwischen dem Schreiber

und dem Leser. Das „Herabrauschen“ vom Himmel könnte man dann mit dem Ausspruch des Bardesanisten Marinus vergleichen, der vom Logos sagt, *ὅτι ἀπ' οὐρανῶν ἔχων ἦλθεν σῶμα.* Daß der Brief persönlich aufgefaßt werden muß, folgt daraus, daß er nicht von einem Boten überbracht wird, daß er spricht und Führer der Seele ist, sie zur Heimat geleitet. Er ist der Mittler zwischen dem Vaterhause und der Verbannten. Der Inhalt des Briefes ist auch in kurzen Worten der Inhalt der Lehre Christi. Die Seele erwacht bei dem Rauschen desselben, nimmt mit Freuden die Botschaft vom Vaterhause auf, erinnert sich an die ihr gegebenen Ermahnungen und an ihre hohe Abkunft, und ihr Adel, der ihr unauslöschlich eingeprägt und selbst in der elenden Hülle noch nicht ausgetilgt war, verlieh ihr die Kraft, sich aufzuraffen; nicht länger wollte sie einem fremden Volke dienen und machte jetzt Ernst, die Perle, die sie ganz vergessen hatte, zu nehmen. Sie ging auf die Schlange zu, beschrieb Zauberkreise um dieselbe, nannte die heiligen Namen ihres Vaters, ihrer Mutter und ihres Bruders über sie, durch deren heiligen Einfluß die Macht des Schlangensatans gebrochen wurde und zog das Licht an.

Nachdem die Seele ihren Auftrag vollführt hat, legt sie die schmutzige, unreine Kleidung der Aegypter, das fleischliche Gewand ab, und ließ sie zurück in ihrem Lande. Es ist hiermit der leibliche Tod gemeint; der hylische Körper kehrt zurück in den Staub, ohne Hoffnung auf die Auferstehung, er ist ja schlecht und böse, ein Werk der Dämonen [1]). Die Seele aber schwingt sich frei empor, aller

1) In den vom Prof. Bickell herausgegebenen Carmina Nisibena finden sich noch einige Stellen gegen Bardesanes für die Auferstehung des Fleisches. Das 51. Gedicht widerlegt die Einwendungen

Banden ledig, um in die Heimat zurückzukehren; der Brief schwebt ihr voran und führt sie auf den rechten Weg; er war ja aus dem Lichtreiche gekommen, und die Lichttheile, die er an sich trug, und die des Sieges wegen ihm nicht geraubt werden konnten, dienten der Seele als Leitsterne auf ihrem Pfade. Auch Christus hat dem Menschen in der Himmelfahrt den Weg gezeigt, den er wandeln muß, er schwebt jedem voran zum Himmel. „Das Licht wohnte in seiner Seide", kann, wenn die Uebersetzung „Seide" richtig ist, den feinen, ätherischen, aus den zartesten Stoffen gebildeten Körper Christi bezeichnen, wie auch die Seide der feinste Stoff ist. Die Seele legt denselben Weg zurück, den sie gekommen war, sie schwingt sich durch die verschiedenen Mittelorte, die zwischen dem Reiche des Lichts und

---

des Gnostikers gegen diese Lehre. V. 2. heißt es: „Es begegnete mir ein Buch des Bardesanes, und in derselben Stunde ward ich betrübt. Es befleckte meine reinen Ohren und es ließ sie die Rede, voll von Lästerung, überhören. Wiederum eilte ich und reinigte sie durch die Klare und reine Lesung der göttlichen Schriften. V. 3. Ich hörte, als ich es las, daß er gegen die Gerechtigkeit und ihre Genossin, die Gnade, lästerte... V. 4. Den Körper beraubt er der Auferstehung und die Seele ihres Gefährten, und den Schaden (d. i. den Tod), den die Schlange brachte, nennt Bardesanes einen Gewinn. V. 13. Wenn aber der Mörder gestraft wird, so löst er und befreit er nicht die Seele dessen, den er tödtet, wie jene sagen. Wenn also ein solcher Befreier für einen Mörder zu halten ist, wohin will dann Bardesanes fliehen, der in der Disputation seiner Zunge schärft, und durch den Tod der Seele jenes Leben nahm, das in der Auferstehung verliehen wird"? Auch das 46. Gedicht handelt gegen Bardesanes. V. 8. heißt es: „Wenn aber die Sorgfalt des Herrn uns belehrt, daß er den ganzen Menschen in jeder Beziehung geheilt, mit dem heiligen Geiste getauft und mit der Arznei des Lebens genährt hat, wie hassenswerth sind dann Manes und Marcion und der blinde Bardesanes, welche lesen und nicht sehen, daß das ganze Menschenbild in der Auferstehung erst wieder zusammengefügt wird!"

der Finsterniß, zwischen Parthien und Aegypten liegen, durch Sarbug, an Babel vorbei bis Maischan. Hier wird ganz klar, daß dieses die Grenze des Lichtreiches bezeichnet. Es ist „der Hafen der Kaufleute“, es liegt „an dem Ufer des Meeres“, während das „Meer“ bildlich die Regionen bezeichnet, welche das Lichtreich vom Reiche der Finsterniß trennen, auch wird das Lichtgewand, mit dem die Seele bekleidet werden soll, dorthin gesandt, damit die Seele gleich an der Grenze ihren ätherischen Leib empfängt. Ueber die Grenze des Lichtreiches hinaus wird der Leib nicht gebracht, damit dasselbe von feindseligen Mächten nicht angezogen wird.

Die Seele hatte vergessen, wie ihr Gewand aussah; sie war sich nicht mehr ihres Urzustandes bewußt, da sie lange in Knechtschaft gelebt hatte. Plötzlich sah sie dasselbe, und sich selbst in ihm, wie in einem Spiegel; sie sah sich selbst ganz, stand sich selbst gegenüber und schien dieselbe Seele zweimal zu sein. Der Zustand, in dem sie in ihrer Präexistenz gelebt hatte, war ihr entschwunden; jetzt, wo ihr derselbe wieder mitgetheilt wurde, erinnerte sie sich daran, es erwachte in ihr wieder das Bewußtsein. Auch die Ueberbringer des Gewandes waren gleich, die Seele vermochte sie nicht zu unterscheiden, da beiden dasselbe Siegel, das des Schöpfers, aufgedrückt war. Wenn ein Künstler von einem Gemälde zwei Copien macht, so sind dieselben unter einander gleich und auch dem Urbild gleich; es ist, als ob das Urbild im Siegel nachgebildet wäre; aber trotz der Aehnlichkeit erreichen doch die Copien das Urbild nie, da dieses stets der Grund des Seins für die Nachbilder bleibt. Das Prachtgewand wird nun beschrieben, mit Edelsteinen ist es geschmückt, mit Diamanten besetzt, aus den kostbarsten Stoffen ist es verfertigt, das Bild des Königs ist auf das-

selbe gestickt, gemalt; es war also der ätherische Leib ähnlich dem Urbilde des Schöpfers, nach seinem Bild und Gleichnisse gemacht, und wie ein Saphir strahlte er im herrlichsten Farbenspiel.

Jetzt sieht die Seele, daß ihr ätherischer Leib reden will, er wurde bewegt durch die Regungen der Weisheit, die höhere Erkenntniß, die in ihm wohnte. Sie hörte die Stimme seines Gesangs, sie erfuhr, daß er während der Zeit ihrer Trennung für sie und mit ihr gearbeitet habe. Die Seele und der Leib standen in engster Verbindung und Wechselwirkung auch während der Trennung; der ätherische Leib weilte vor dem Vater, empfing von ihm Kraft und Licht und theilte dieses der Seele mit, so daß die Seele durch die himmlische Hülfe ihres Leibes ihre Aufgabe vollbrachte; die Thaten, die der ätherische Leib durch die Seele vollbrachte, zogen ihn auf vor seinem Vater, machten ihn groß; er wuchs, je mehr er arbeitete, so daß in dem Augenblicke, wo die Seele sich wieder mit ihm bekleiden sollte, beide gleich ausgestaltet waren und zu einander paßten, da sie in gemeinsamer Arbeit gemeinsam gewachsen waren.

Die Vereinigung der geläuterten Seele mit ihrem ätherischen Leibe ist unnachahmlich schön geschildert. Der Leib strömt in königlichen Bewegungen über die Seele aus, beide drängt es, mit einander vereinigt zu sein. Die Träger halten das Gewand noch in der Hand, aber es drängt zur Seele hin. Sie nimmt es, hüllt sich in dasselbe ein und strahlt dann im herrlichsten Schmuck. So geht sie dann dahin, wo sie Frieden nach der langen Wanderung finden und ihren Vater verehren sollte, zu „dem Thore des Friedens und der Anbetung“, der „hohen Pforte“ des Königreiches, wo der Eintretende sich vor dem Herrscher nach

orientalischer Sitte niederwirft. Sie vereinigt sich mit dem Vater, beugt sich vor ihm nieder, dankt ihm für die Läuterung, für das Prachtgewand und die Treue, mit der er sein Versprechen gehalten. Sie fühlt sich wieder heimisch in der Gesellschaft der ihr verwandten Lichtwesen und mischt sich in ihren Chor. Ihr Vater, der König der Könige, führt sie dann mit dem der Schlange entwundenen Lichte zu dem Urwesen. Sie wird vom Demiurg in das Pleroma, das Paradies geführt, um für ewig am himmlischen Gastmahle in der Gesellschaft der Seligen sich zu erfreuen [1]).

So dunkel und verworren nun auch unser Gedicht beim

---

1) Aehnlichen Inhalt und sehr viel Parallelstellen mit diesem Gedichte bietet uns die schon mehrfach citirte Pistis Sophia, die allerdings jüngern Ursprungs ist. Wir wollen kein Urtheil darüber abgeben, ob dieselbe in Verbindung steht zu unsern Thomasacten, resp. zu unsern Gedichten, sondern begnügen uns mit einigen Andeutungen. § 16 ff. erzählt Christus von seiner Himmelfahrt. Er empfängt sein Gewand, das er im letzten Mysterium abgelegt hatte, vom Sonnenaufgang her wird ihm dies Lichtgewand zugesandt; es findet sich § 17 eine Aufforderung, zu kommen, ähnlich dem Briefe in unserm Gedichte; es ist von zwei Gewanden die Rede, was vielleicht auch in unserm Gedichte angedeutet ist in der Stelle: „Den Glanzpunkt und die Toga, die mit ihm zusammengewickelt war“; an dem Gewande ist, entsprechend dem Bilde des Königs, das μυστήριον magni πρεσβεύτου und das anderer Lichtwesen, wie die Seele auch die Ueberbringer desselben in ihm sah. Nach der Anlegung des Gewandes schwebt er zur Höhe und gelangt an die πύλη στερεώματος, an die Grenze des Gewölbes; von da steigt er in die erste Sphäre, analog der Reise der Seele; alle huldigen ihm. Er beschreibt seine Kämpfe mit den Tyrannen und den προβολαὶ αὐθάδους. Was die Darstellung betrifft, so kann natürlich die Pistis Sophia mit unserm Liede gar nicht verglichen werden; die der Pistis Sophia ist weitschweifig, didactisch, matt und schleppend. Einen ähnlichen Inhalt wie unser Gedicht, hat auch das des Thomas Moore «The fallen Peri» in Lalla Rookh.

ersten Blick zu sein scheint, so zusammenhängend, so tiefsinnig ist es. Es wird uns die Geschichte der Seele vorgeführt in den großartigsten Zügen, in den kühnsten und erhabensten Bildern, in glänzender Sprache: ihre bevorzugte Stellung im Vaterhause, ihre Wanderung, ihr Elend in der Fremde, ihre Läuterung und Sühnung, endlich ihre Heimkehr in das Vaterhaus. Es ist ganz besonders dies letzte Gedicht ein großartiges Kunstwerk und als eines der ältesten Producte der syrischen Poesie fast schon für sich allein eine Apologie derselben, und wenn es auch dem modernen Geschmacke nicht entspricht, so wird man es als poetisches Kunstwerk doch nicht verurtheilen, sondern sich in ästhetischer Beziehung auf allgemein menschlichen Standpunkt stellen und bedenken, daß es ein Product des Gnosticismus ist. Jedenfalls ist dies Gedicht nebst dem zuerst mitgetheilten eines Bardesanes nicht unwürdig, sondern beide würden ihm und seinem Dichtertalent große Ehre machen.

Es erübrigt uns noch, einige untergeordnete Punkte zu erwähnen, die, wenn sie auch nicht gerade zur Sache selbst und zu unserer Aufgabe gehören, dennoch nicht ohne Interesse sein dürften. Es ist in unsern Acten bei den Stellen, wo von der Taufe die Rede ist, eine auffallende Abweichung im griechischen und syrischen Texte bemerkbar; der griechische Text scheint gar keine Wassertaufe zu kennen, es scheint die σφραγίς bei ihm die Taufe zu ersetzen. Die erste Stelle, in der die Taufe resp. σφραγίς erwähnt wird, findet sich bei Wright S. 193, bei Tischendorf § 25 ff. Im griechischen Texte ist die Taufe des Gundaphor und Gad nicht besonders erwähnt, sondern nur die σφραγίς. Daß aber die Taufe dennoch vollzogen ist, liegt im Texte

angedeutet. Dies scheint aus folgenden Punkten sich zu ergeben. §. 25 sagt Thomas: *„καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ“*; es ist hierin deutlich neben dem Bade von einer Salbung die Rede, die nach der Taufe stattfand. Daß diese *σφραγίς* die Firmung war, ergibt sich aus den Ausdrücken für dieselbe; es heißt *ἵνα βεβαιωθῶσιν εἰς τὰ σὰ μυστήρια καὶ δέξωνται τῶν σῶν χαρισμάτων καὶ δωμάτων τὰ τέλεια ἀγαθά*, d. i. die Vollendung des Glaubens, die in der Firmung ertheilt wird. §. 26 heißt es: *ἐδεήθησαν δὲ αὐτοῦ ἵνα καὶ τὴν σφραγίδα τοῦ λουτροῦ δέξονται λοιπόν*, worin das *τοῦ λουτροῦ* nicht so sehr von *σφραγίδα* abhängig ist, als von *λοιπόν*, die Besiegelung, die nach der Taufe noch übrig ist. Diese Besiegelung drückt der Seele ein unauslöschliches Merkmal ein: *ἠκούσαμεν γάρ σου λέγοντος ὅτι ὁ θεὸς ὃν κηρύσσεις διὰ τῆς αὐτοῦ σφραγῖδος ἐπιγινώσκει τὰ ἴδια πρόβατα.* §. 27 wird die Ceremonie der *σφραγίς* beschrieben; die hier genannt wird *ἐπισφράγισμα τῆς σφραγίδος*, wofür Cod. C *χρῖσμα* hat: *λαβὼν δὲ ὁ ἀπόστολος ἔλαιον καὶ καταχέας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν καὶ ἀλείψας καὶ χρίσας αὐτοὺς ἤρξατο λέγειν: Ἐλθὲ τὸ ἅγιον ὄνομα* u. s. w. An dieser Stelle ist nicht die Rede von einer Handauflegung. Im syrischen Texte ist nur die Rede von der Taufe; es sind sogar einige Bemerkungen eingeschoben, z. B. daß das Bad sieben Tage vorher geschlossen gewesen sei, daß Thomas auf dem Rande des Bassins gestanden habe. Er gibt *σφραγίζειν* stets mit „taufen“ wieder. Die zweite Stelle findet sich bei Tischendorf §. 46. Es ist hier von der Ceremonie der *σφραγίς* die Rede: *Ἀπόστολε τοῦ ὑψίστου, δός μοι τὴν σφραγίδα ... καὶ ἐπιθεὶς ἐπ᾽ αὐτῇ τὴν χεῖρα*

αὐτοῦ ἐσφράγισεν αὐτὴν εἰς ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Eine Taufe mit Wasser ist hier gar nicht angedeutet, es findet sich aber wieder das Lied Ἐλθὲ τὰ σπλάγχνα u. s. w. Im syrischen Texte heißt es: „Und er ging zu einem Flusse, der in der Nähe war, und taufte sie" u. s. w. Man sieht also, wie der syrische Bearbeiter stets ausdrücklich die Wassertaufe zu erwähnen sucht. Er spricht auch nicht von einer Handauflegung bei der Ceremonie; denn die erwähnte Handauflegung ist, wie auch im griechischen an der betreffenden Stelle, wo zwei Handauflegungen unterschieden werden, ein Segen (σφραγίζειν in der Bedeutung „segnen" findet sich noch bei Tischendorf §. 51.). Im griechischen findet sich keine Taufe resp. σφραγίς weiter erwähnt, dagegen im syrischen an noch einigen Stellen. Ein Weihegebet über das Oel enthält die merkwürdige Stelle bei Wright S. 291, die wir hier mittheilen wollen. „Und als Narkia es (Wein, Brod und Oel) gebracht hatte, enthüllte Mygdonia ihr Haupt und stand vor dem heiligen Apostel. Und er nahm das Oel, schüttete es auf ihr Haupt und sprach: Heiliges Oel, das uns zu unserer Salbung gegeben ist, und Geheimniß des Kreuzholzes, das in ihm geschaut wird, das du die gebeugten Glieder aufrichtest, du unser Herr Jesus, Leben und Heil und Nachlassung der Sünden, laß deine Kraft kommen und wohnen auf diesem Oele, und deine Heiligkeit mag in ihm weilen. Und er schüttete es auf das Haupt der Mygdonia und sprach: Heile sie von ihren alten Wunden und wasche ab von ihr den Schmutz und stärke ihre Schwachheit. Als er das Oel auf ihr Haupt gegossen hatte, taufte er sie mit Wasser. Die Taufe wird hier

ausdrücklich erwähnt, indem wieder das Wasserbecken genannt ist. Eine ähnliche Stelle findet sich noch S. 301: „Er schüttete Oel auf ihr Haupt und sprach: Ehre sei dir, geliebte Frucht; Ehre sei dir, Name des Messias; Ehre sei dir, verborgene Macht, die du im Messias wohnst. Nach diesen Worten brachten sie ein großes Gefäß und er taufte sie im Namen des Vaters u. s. w. S. 323. Bei der Taufe des Vigan und anderer heißt es: „Und Judas nahm Oel, segnete es und sprach: ‘Schöne Frucht, die du würdig bist, zu glühen in dem Worte der Heiligkeit, damit die Menschen durch dich bekleidet (gerüstet) werden und durch dich ihre Feinde besiegen, nachdem sie gereinigt sind von ihren alten Werken; ja, Herr, komm, wohne auf diesem Oele, wie du auf dem Holze gewohnt hast, und deine Kreuziger konnten dein Wort nicht ertragen. Laß deine Gabe (Wort) kommen, welche du gegen deine Feinde anshauchtest, die zurückwichen und auf ihr Antlitz fielen, und laß es wohnen auf diesem Oel, über das wir deinen Namen anrufen‘. Und er schüttete es auf das Haupt des Vigan ... und sprach: „In deinem Namen, Jesus Messias, laß es diesen gereichen zur Vergebung der Beleidigungen und Sünden und zur Besiegung des Feindes und zur Heilung der Seele und des Leibes““. Hierauf aber nahm er die Wassertaufe vor, die wieder ausdrücklich erwähnt ist. Ob diese letztern Stellen stark von der Urschrift abweichen, wissen wir nicht, da sie nur im Syrischen vorhanden sind; es scheint aber, daß die Wassertaufe eingeschoben ist, analog den oben angeführten Stellen. Wir wollen hier nur eine Zusammenstellung des Materials geben.

Nach Spendung der Taufe wurde gleich die hl. Eucharistie ausgetheilt. S. 218 bringt der Diakon einen

Tisch, breitet ein leinenes Tuch darüber und legt das Brod des Segens darauf. Der Apostel betet das bei der Einleitung zum zweiten Liede erwähnte Gebet: worin er seinen Glauben an die reale Gegenwart Christi bekennt. S. 302 findet sich eine Segensformel über Brod und Wein: „Lebendiges Brod, dessen Esser nicht sterben; Brod, das du hungrige Seelen mit deinem Segen erfüllst; das du würdig bist, die Gabe zu empfangen und zur Nachlassung der Sünden zu dienen, damit die, welche dich essen, nicht sterben. Wir rufen über dich den Namen des Vaters an, wir rufen über dich den Namen des Sohnes an, wir rufen über dich den Namen des Geistes an, den erhabenen Namen, der vor allen verborgen ist". Und er sprach: „In deinem Namen, o Jesus, mag die Kraft des Segens und der Danksagung kommen und über diesem Brode wohnen, damit alle Seelen, die von ihm nehmen, erneuert und ihre Sünden nachgelassen werden." S. 324 bringt der Apostel Brod und den Mischkrug, und spricht einen Segen über dieselben: „Deinen heiligen Leib, der für uns gekreuzigt ist, essen wir, und dein lebenspendendes Blut, das für uns vergossen ist, trinken wir. Laß deinen Leib uns zum Leben sein und dein Blut zur Nachlassung der Sünden." Es findet sich auch erwähnt, daß in die Hostie das Kreuzzeichen eingeritzt wird (διαχαράττειν).

Weihwasser findet sich erwähnt bei Tischendorf § 49, Wright S. 221. Die Weiheformel lautet im Syrischen: „Wasser, das uns gegeben ist vom lebendigen Wasser, Licht, das uns gesandt ist von dem glorreichen Urquell des Lichts, Gnade, die uns von der Gnade gesandt ist, laß deine siegreiche Macht kommen und dein Heil und deine Gnade hinabsteigen und wohnen auf diesem Wasser, über welches ich

deinen Namen, Jesus, Lebensspender, angerufen habe". Mit diesem Wasser heilte Thomas die verdorrte Hand des Jünglings. Im Griechischen weicht die Stelle ab.

Zum Schluß noch einige Worte über den geschichtlichen Werth der Acten. König Gundaphor ist eine geschichtliche Persönlichkeit, ein indischer König aus der Partherdynastie, sein Name, wie der seines Bruders Gad, findet sich auch auf Münzen. Es wird ein König zu Pferd dargestellt mit flatterndem Diadem und ausgestreckter Rechten; vor dem Pferde ist ein Kaduceus und um die Münze läuft die griechische Legende: *βασιλευα ναδα γουνδιφερο ἀδελφιδεως*. Auf dem Revers ist eine schreitende Figur, mit Diadem und erhobener Rechten, in der Linken ein Scepter, ein Mantel um die Hüften, vor ihm ein Thronsessel, hinter ihm ein Monogramm, ringsum eine arianische Legende, von der nur leserlich ist maharâga tradatasa dhramiasa (*Μεγάλου Βασιλέως Σωτῆρος Δικαίου*). Daß Gad als Mitregent bezeichnet wird, paßt sehr gut zu dem freundschaftlichen Verhältniß zwischen ihm und Gundaphor. Nach Lassens Anrechnung regierte Gundaphor in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, nach Gutschmidt 7 vor bis 29 nach Christus; nach Longpérier 16—42 nach Christus, zur Zeit Artabanus III.

Daß der hl. Thomas in Indien das Evangelium predigte, bezeugen uns Ambrosius, Paulinus von Nola, Hieronymus, Gregor von Nazianz; ferner Ephrem, Isaak von Antiochien, die Doctrina Apostolorum und einige Carcaphische Codices, in denen es heißt: „Thomas der Apostel aus dem Stamme Juda predigte den Parthern, Medern und Indern das Evangelium, er unterrichtete auch die Tochter des Königs der Inder, darauf aber schickte der

König Leute aus, die ihn mit einer Schilflanze tödteten. Sein Leichnam kam nach Edessa und wurde daselbst beigesetzt. Nach anderer Erzählung aber starb er in Calmion, der Stadt der Inder, mit einer Lanze durchbohrt". Hier in Indien litt er auch den Martertod und zwar auf die hier beschriebene Weise; Soldaten nämlich durchbohrten ihn mit Lanzen. Seine Reliquien wurden den Thomasacten zufolge „von einem der Brüder nach Westen gebracht" und nach alten Berichten in Edessa aufbewahrt; aus dem 42. Nisibenischen Gedichte des hl. Ephrem folgt aber, daß ein Theil der Reliquien in Indien blieb, ein Theil nach Edessa gebracht wurde.

Die gnostischen Lieder zu S. 49 ff.:

Komm, du heiliger Name des Messias
Komm, du Kraft des Barmherzigen aus der Höhe
Komm, du vollkommene Barmherzigkeit
Komm, du erhabenes Geschenk

Komm, du Genossin des Segens
Komm, du Offenbarerin der verborgenen Geheimnisse
Komm, du Mutter der sieben Häuser
Damit dir in dem achten Hause Ruhe werde
Komm, du Gesandter der Versöhnung

Und theile dich mit dem Sinne dieser Jünglinge
Komm, du Geist der Heiligkeit
Und reinige ihre Nieren und ihre Herzen
Und taufe sie im Namen des Vaters
Und des Sohnes und des heiligen Geistes.

Komm, Geschenk aus der Höhe
Komm, vollkommene Barmherzigkeit
Komm, heiliger Geist.

Komm, du Offenbarerin der Geheimnisse der Auserwählten unter den Propheten

Komm, die du unter seinen Aposteln die Thaten des siegreichen Athleten verkündigst
Komm, du Schatz des Segens
Komm, du Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten
Komm, du Schweigende, die du offenbarst die Geheimnisse der Höhe
Komm, die Verborgenes redet und die die Thaten unseres Gottes verkündet
Komm, die du das Leben spendest im Verborgenen.

Und du durch deine Thaten offenbarte
Komm, du Spenderin der Freude
Und der Ruhe für alle diejenigen, welche dir anhangen
Komm, Kraft des Vaters und Weisheit des Sohnes, die ihr eins seid in allem,
komm, und theile dich uns mit in dieser Eucharistie die wir begehen, und in diesem Opfer, das wir darbringen und bei dieser Gedächtnißfeier, die wir begehen.

2.

Ueber Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels.

Von Prof. Dr. Himpel.

Die durchgängige Verschiedenheit des sprachlichen Charakters der Bücher Samuels von dem der Bücher der Könige, welche früher nach dem Vorgang der Septuaginta vielfach mit jenen zusammengeschlossen wurden, ist unwiderleglich seit Geraumem festgestellt und zu Gunsten eines bedeutend höheren Alters des ersteren Geschichtswerkes gegenüber den Königsbüchern entschieden, welche ziemlich starke Hinneigung zu aramäischer Diktion und Sprachgestaltung zeigen, von der jene ältern Büchern sich noch vollkommen frei erhalten. Denn was in ihnen dahin gerechnet worden ist, sind meist nur ältere Formen, die sich hier versprengt erhalten haben, oder kommt in poetischen Abschnitten vor, die sich mit exotischem Sprachgut leichter berühren, oder beruht auf Mißverständniß (Hävernik, Einl. 2. A. I, 1. S. 221 f.). Nicht minder spricht man den Büchern Samuels entschiedene Vorzüge der Darstellung zu, welche hier anschaulich, lebendig und in den einzelnen Theilen durchgängig wohl verbunden ist, während sie in den Büchern der Könige sich nur noch ganz selten, und dann wahrschein-

lich auf Grund älterer Vorlagen, zu selbständiger Beherrschung des Stoffes erhebt, dagegen durch stereotype Redensarten und Verweisungen auf benützte Quellenschriften die einzelnen Abschnitte abgrenzt. Auch in Betreff der Composition und pragmatischen Behandlung durch den Geschichtschreiber hat sich daher in neuer Zeit größere Uebereinstimmung seitens der Kritik ergeben. Man zweifelt nicht mehr, daß die Bücher Samuels ein einheitliches, planvolles Ganze darstellen, welches das über mehr als ein Jahrhundert sich erstreckende Geschichtsmaterial gut verwerthet und zusammengearbeitet hat und nach passend gewähltem Anfang der Darstellung in stetigem Fortschritt zu ihren Höhepunkten in Samuel, David, Saul gelangt, um in nicht minder sicherer Weise das Ganze abzuschließen. Denn die Ansicht, daß der Schluß des Buches ungehörig und lückenhaft sei, erweist leicht sich selbst als das, wozu sie jenen machen will. Mit solchen Eigenschaften ist die Bürgschaft für eine getreue historische Relation von selbst gegeben: die sichere Charakteristik der bedeutendern Personen nach hervorragenden Eigenschaften und Handlungen, die genaue, auch unbedeutend scheinende Nebenumstände nicht unbeachtet lassende Schilderung der Ereignisse, die lebhafte, für den hohen Gegenstand immer gleichmäßig interessirte Färbung der Darstellung, die doch nirgends nach Effekten hascht, läßt beständig ein reiches Quellenmaterial durchfühlen, das, ein zuverläßiger geistiger Reflex der geschichtlichen Wirklichkeit dem Verfasser die Aufgabe schon in ihren Hauptlineamenten überlieferte, deren volle und abgerundete Zeichnung ihm noch oblag. Meist hat man daher die von den Büchern der Könige halb unwillkührlich zurückgetragene Annahme einer compilatorischen Zusammenstopplung, eines bloßen Aneinanderstückens älterer

Schriften aufgegeben und wenigstens im Großen dem Verfasser der Bücher Samuels das Verdienst einer planmäßigen, das Einzelne umsichtig auswählenden, das Ganze mit festem Blick beherrschenden Bearbeitung zurückgegeben. Mit manchen Einzelheiten steht es jedoch anders. Dieselben sollen nach Form und Inhalt das eben skizzirte Bild noch ziemlich stark beeinträchtigen und würden, wenn ihre vorgeblichen Widersprüche und Unebenheiten im vollen Umfang des Behaupteten zu begründen wären, ohne Zweifel zu einer starken Restriction des obigen Urtheils führen. Indessen wird sich einer Untersuchung ohne Voreingenommenheit ergeben, daß jene Widersprüche und sonstigen Anstöße, die man am Buche genommen und auf mangelhafte Verarbeitung und Mißverständniß der Quellen zurückgeführt hat, größtentheils nur scheinbar sind und ihrerseits auf unkritischer Behandlung der in Frage kommenden Stellen beruhen. Ist eine Anzahl von Stellen auch anders zu beurtheilen und gehören sie dem festen Gefüge der geschichtlichen Darstellung nicht mehr an, so werden sich auch Gründe für solche Abweichungen des Verfassers von seinem constanten Plane ergeben, welcher dadurch nur um so schärfer sich hervorhebt und noch deutlicher die leitenden Gedanken des Werkes aufschließt. Eine genauere Erwägung, beziehungsweise Lösung der vorgeblichen Widersprüche wird uns über die Quellen und die Art wie der Verf. dieselben gebraucht hat, und Beides zusammen über Entwurf und Composition des Buches einigermaaßen aufklären können.

Man behauptet einander widersprechende und ausschließende Aussagen in 7, 15—17 im Verhältniß zu 8, 1 ff. und 12, 1 ff. des 1. Buches. Denn nachdem berichtet war, daß Samuel seine ganze Lebenszeit hindurch Richter

gewesen, sei sogleich gesagt, daß er sein Richteramt seinen beiden Söhnen übergeben habe, und sodann, daß das Volk wegen Mißbrauchs der richterlichen Gewalt durch die letzteren von Samuel einen König gefordert habe. Allein in der getreuen Anführung des Berichts liegt hier schon die Lösung des Widerspruchs. Samuel bestellte, nachdem er alt geworden, seine Söhne zu Richtern für Israel, und zwar zu Berseba, also doch vorzugsweise für das Südland, während er zu Rama das Amt selbst fortführte. Daß er letzteres that und nach wie vor als Oberrichter des Landes angesehen wurde, beweist gerade die Anklage der Söhne, welche das Volk vor ihn nach Rama brachte und womit es sein neues Ansuchen motivirte. Samuel hatte sich so wenig in Ruhestand begeben, daß er auch wieder unter Saul des früheren Amtes waltete und Saul selbst ihn wieder als den Höhern anerkannte. Noch weniger bietet nur einigem guten Willen 8, 5 im Verhältniß zu 12, 12 Anstoß. Denn die erstere Begründung der Forderung eines Königs mit dem hohen Alter Samuels und der Nichtswürdigkeit seiner Söhne warum so eindrucksvoller, wenn sie sich auf das an zweiter Stelle genannte Motiv stützte, den drohenden Ammoniterkrieg. Daß das Volk beides bei seiner Forderung K. 8 in richtige Verbindung brachte, wird dort als selbstverständlich füglich verschwiegen; daß Samuel in seiner Anrede an das Volk K. 12 dessen Forderung eines Königs lieber mit dem drohenden Krieg, als mit seinem hohen Alter und der Schlechtigkeit seiner Söhne begründete, lag in der Natur der Sache und hätte zudem als psychologisches Beweismoment für die Wahrheit und Echtheit der Rede nicht unbeachtet bleiben sollen. Schon 8, 20 hatte das Volk vorher selbst den König als Kriegsfürst verlangt,

unter dem es ebenbürtig mit den Nachbarvölkern seine Kämpfe führen könne, wofür nunmehr weder Samuel noch weniger seine Söhne tauglich waren, und Samuel bestätigt a. O., daß der Einfall des Ammoniterfürsten Nahas das Volk mit Furcht erfüllt und der Gedanke an die Gefahren einer führerlosen Heerde in ihm das Verlangen nach einem König wachgerufen habe. Diesen Hauptbeweggrund des Verlangens findet man sofort wieder constatirt, als nach Besiegung der Ammoniter Israel seinem tapfern König, da er den Erwartungen, die seine Wahl bewirkt, entsprochen hatte, das Königthum durch Samuel zu Gilgal bestätigte und erneuerte (11, 12 ff.). Gott hatte den König, der mit einem eilig zusammengerafften Heer die nach Zahl und Kriegskunst überlegenen Ammoniter durch Kriegslist überwand, thatsächlich legitimirt und Saul hinwieder den Sieg als Gottesthat anerkannt (11, 13: heute hat Gott in Israel Heil geschafft) und als Werkzeug sich Gott und dem Verlangen des Volkes dienstbar erwiesen.

Die feierliche Erneuerung des Königthums geschah 11, 14 f. unter Samuels Leitung. Wenn sie dabei Saul „zum König machten vor dem Angesicht des Herrn“ (auch Vulg. fecerunt regem, וימליכו), so ist nicht an eine zweite Salbung zu denken, welche übrigens schon Sept. (ἔχρισε Σαμουήλ) hier finden wollte, mit Rücksicht auf 10, 1, wo die erste Salbung Sauls erzählt ist und wohl auch weil die doppelte Salbung Davids eine solche Auffassung des zum König machens am meisten zu rechtfertigen schien. Indeß ist die zweite Salbung Davids durch die Aeltesten des Volkes (man denkt dabei an den „Tropfen demokratischen Oeles“) ausdrücklich erwähnt 2. Sam. 5, 3, und man sieht nicht, warum, wenn sie schon bei Saul statt-

gefunden, dafür nun ein irreführender oder geradezu unrichtiger Ausdruck gebraucht wurde. Vielmehr wurde Saul a. O., nachdem ihn Gott durch Samuel zum König bestimmt und durch den Sieg über die Ammoniter sich zu ihm ausdrücklich vor allem Volk bekannt hatte, nun auch als König seinem Volke dargestellt und von ihm feierlich anerkannt. Dieß geschah, zur Steigerung und vollendendem Abschluß der profanen Huldigung zu Mizpa, nicht ohne Darbringung von Heilsopfern, welche Freude und Dank des ganzen Volkes über die neue Befestigung des Staatswesens und die Darstellung desselben vor dem Herrn in dem neuen Oberhaupt, dem Könige ausdrücken sollten. Thenius findet eine doppelte Salbung Sauls kaum denkbar, dennoch aber hier berichtet, und schließt daraus auf eine neue Quelle in K. 11. Allein bei dem oben erwähnten Vorgang in der Geschichte Davids ist man auch im Fall einer zweiten Salbung Sauls nicht zu jenem Schluß berechtigt, dem vollends durch die richtige Erklärung des: „sie machten ihn zum Könige vor Gottes Angesicht“ jeder Boden entzogen wird.

Ungebührliches Gewicht legt man nicht minder, um Spuren verschiedenartiger Bestandtheile, die an sich nicht einmal auffallen können, nachzuweisen, noch immer auf 7, 13: „So wurden die Philister (durch Samuel in der Schlacht bei Ebeneser) gedemüthigt und betraten nicht mehr israelitisches Gebiet und die Hand des Herrn war gegen die Philister alle Tage Samuels.“ Mit dieser Angabe findet man verschiedene spätere Stellen im Widerspruch. Schon 9, 16 sei wieder von Wehklage des Volks über die Hand der Philister die Rede und werde in dem Fürsten, den Samuel zu salben habe, ein Erretter von ihnen durch Gott verheißen; 10, 5 werden Posten der Philister in Is-

raels Land erwähnt und 13, 5 ff. beginnt ein neuer Krieg der Philister, die mit großer Heeresmacht, „zahlreich wie der Sand am Meerufer“ anrücken und bei Michmasch lagern, so daß Israel sich in Höhlen, Bergklüfte und Gruben verkriecht und V. 19 f. in Folge des Verbotes der Philister, Eisen im eignen Lande zu schmieden, im Lande seiner Erzfeinde seine eisernen Werkzeuge hämmern und schleifen zu lassen genöthigt ist. Endlich 17, 1 f. sammelt Philistäa abermals seine Schaaren, rückt nach Juda, und Saul mit den Seinigen stellt sich dem Feind im Terebinthental entgegen.

Schon die größere Zahl der Stellen, welche man mit der zuerst angeführten in Widerstreit setzt, hätte vorsichtig machen sollen. Ein gewiegter und kenntnißreicher Historiker, der der Verfasser der Bücher Samuels doch wieder sein soll, hätte nicht aus andern Stücken so widerspruchvolle Stellen aufgenommen, ohne die angefochtene in 7, 13 damit in Einklang zu bringen. That er letzteres nicht, so war es entweder mit seiner Urtheilskraft, oder ists mit der seiner Kritiker schief bestellt. 7, 13 ist nun zunächst nur gesagt, daß die Philister gedemüthigt, gebeugt worden seien, womit an sich ganz gut zusammengeht, daß sie bald wieder sich aufrafften und Israel aufs neue belästigten. Sodann ist nicht gesagt, sie seien überhaupt alle Tage Samuels nicht mehr in das Land gekommen, sondern: die Hand des Herrn sei gegen sie gewesen, so lange Samuel lebte. Mit letztern Worten ist sogar angedeutet, daß sie allerdings noch wiederholt Israel bekriegten und während der übrigen Lebenszeit Samuels ins Land kamen. Denn war die Hand des Herrn auch noch in der spätern Zeit Samuels gegen die Philister, so mußten sie den thätigen Schirm Gottes für sein Volk

provocirt, also dieses wieder im eignen Lande angegriffen haben. Somit hat man die Worte: sie kamen nicht mehr ins Gebiet Israels, nicht ungebührlich zu urgiren, sondern so zu erklären, daß sie mit dem unmittelbar folgenden harmoniren. Thut man dieß nicht, sondern klaubt den Ausdruck, so muthet man dem Verfasser wieder eine unentschuldbare Gedankenlosigkeit zu, sei es daß er jene Worte selbst concipirt, oder einer andern Quelle mitten im Fluß der Rede entnommen hatte. Der Verf. hat aber, was er wollte, nicht undeutlich ausgedrückt: daß er sich ohne nähere Begrenzung des Nichtwiederkommens ausdrückte, aber das Wort keineswegs absolute verstanden wissen wollte, legte dem Leser das sogleich Folgende nahe. Die Philister kamen nicht wieder, so lange sie nämlich die Folgen der bei Ebenezer erlittenen Niederlage vom Wiederkommen abhielt. Die Worte: „alle Tage des Lebens Samuels" gehören nicht schon zum ersten Halbverse, sondern bloß zum zweiten, wie sie offenbar schon die Masora verstanden hat. Die Hand des Herrn war später in der That auch gegen die Philister und die 8, 16 gegebene Verheißung desselben erfüllte sich in den Kämpfen Sauls wider sie 14, 23, der dem vorübergehend verhängten schmachvollen Zustand Israels (K. 13) ein Ende machte. Die Hand des Herrn wandte sich überhaupt immer wieder gegen die Feinde seines Volkes; aber gewöhnlich erst nach starken Demüthigungen, die er dasselbe erleiden ließ. Auch diese schließt der Gebrauch jener Worte keineswegs aus. Der Versuch, den behaupteten Widerspruch dadurch zu lösen, daß „alle Tage Samuels" erklärt wird mit: alle Tage seines Richteramtes, scheitert schon daran, daß beides faktisch zusammenfällt, und Samuel dasselbe

versah, so lange er lebte, wie V. 15 a. O. ausdrücklich bemerkt wird.

Einen doppelten Bericht von ein und derselben Begebenheit findet noch Thenius und vor ihm schon de Wette in 9, 1—10, 16 und 10, 17—27 und behauptet, daß der eine den andern ausschließe. Dort ist erzählt, daß Samuel den Saul nach höherer Inspiration salbte, hier läßt er ihn in Folge der früher schon geltend gemachten Forderung des Volkes durch das Loos zum König wählen. Dadurch, behauptet Thenius, hätte der Prophet entweder Gott versucht oder sich einer unwürdigen Gaukelei vor dem Volke schuldig gemacht. Durch den erstern Bericht ist jedoch die im zweiten geschilderte Erwählung und Darstellung des Königs vor allem Volke so wenig ausgeschlossen, als durch den zweiten die göttliche Anordnung und Leitung der in ihm erzählten Handlung. Der heimlichen Salbung Sauls, die ihn umwandelte und prophetisch königlichen Sinn ihm mittheilte („Saul unter den Propheten"), folgt die öffentliche Erwählung desselben durchs Loos nicht als ein souveräner Act des Volkes, der mit jener unverträglich gewesen wäre, sondern wie Samuel auf Anregung des göttlichen Geistes die Salbung vorgenommen hatte, so stellt er darauf in der Wahlversammlung zu Mizpa sich und sein Vorhaben unter Gottes Anordnung, läßt die Stämme und Geschlechter vor Gott, d. h. den dort dem Herrn (7, 9) errichteten Altar treten und die Wahl vornehmen, welche er auf Gottes Einwirkung zurückführt, 10, 18 f. 24, und stellt endlich das von ihm aufgezeichnete Recht des Königthums, nicht die 8, 11 ff. aufgeführten Willkührakte heidnischer Despotenherrschaft, sondern die dem mosaischen Königsgesetz Deut. 17, 14 ff. entsprechenden Rechte und Obliegenheiten des theo-

kratischen Königs vor den Herrn, als heilige Urkunde der Errichtung des Königthums. Die Gaukelei und verwegene Täuscherei Samuels löst sich damit in einen von Gott ratificirten Abschluß der öffentlichen Volkshandlung auf. Saul hatte nicht im Verborgenen seines Königthums zu walten, sollte dasselbe deshalb auch vor allem Volk, für welches er es zu führen hatte, bestätigt erhalten. Damit ist auch Ewald in Einstimmung, welcher 10, 17—27 dem Verfasser des unmittelbar Vorhergehenden zuschreibt und (Gesch. des V. Isr. 3. A. III, S. 33) zur Rechtfertigung des angeblichen Doppelberichtes bemerkt: Wenn man den gewöhnlichen Gebrauch des heiligen Looses in jenen Zeiten bedenkt, so wird man finden, daß damit im Zusammenhang dieser Darstellung nichts als die Wahrheit dargestellt wird: zur vollen und segensreichen Anerkennung Sauls des Königs habe nicht jenes geheimnißvolle Zusammentreffen des Sehers mit ihm genügt, sondern auch öffentlich in feierlicher Volksversammlung habe der Geist Jahve's ihn vor allen erkiesen und als den Mann Jahve's bezeichnen müssen.

Einen Widerspruch, auf den man noch mehr Gewicht legt, bemerkt man zwischen 11, 14 f. (13, 8) und 10, 8. Saul ist im Geheimen gesalbt und besitzt damit die faktische Besiegelung der frühern Mittheilungen Samuels über seine Bestimmung zum Königthum. Dieß seinem Bewußtsein zu vermitteln, gibt ihm der Prophet (10, 1 ff.) drei Zeichen, welche sämmtlich eintrafen: er begegnet zwei Männern aus der Heimath, die ihn benachrichtigen, daß die Eselinnen wieder gefunden sind und der Vater tief bekümmert um ihn ist; dadurch von den niedern Sorgen des häuslichen Lebens abgewandt, erhält er von drei Männern, die gegen Bethel wandern, um dort zu opfern, zwei Brote von ihren

Opfergaben, die erste Huldigung durch Darbringung von Gaben an den König, und als drittes Zeichen wird ihm, da er von dort nach Gibea kommt, prophetische Begeisterung in der Begegnung mit einer Schaar Propheten mitgetheilt, daß er weissagt und dem theokratisch königlichen Beruf entsprechend innerlich umgewandelt wird. Noch vor Eintreffen dieser Zeichen erhält Saul durch Samuel 10, 8 die Weisung, sich nach Gilgal zu begeben, zwischen dem Jordan und Jericho, der alten Lagerstätte des Volkes nach dem Uebergang über den Jordan, wo annoch die Stiftshütte sich befand und Saul allein die Befreiung Israels von der Herrschaft der tief in das Mittelland hereingreifenden Philister inauguriren konnte. Saul soll, so wird er a. O. ausdrücklich angewiesen, sieben Tage in Gilgal auf Samuel warten, damit letzterer dort die Brand- und Dankopfer darbringe und dem König neue Mittheilungen über dessen künftiges Verhalten mache. Die Stelle ist wichtig und grundlegend für das Verhältniß zwischen Königthum und Priesterthum in Israel. Ersteres wird in Sachen des Gottesdienstes in seine Schranken eingewiesen: nicht Saul, sondern der prophetisch-priesterliche Vermittler zwischen Gott und Volk soll den Opferdienst versehen und der König sich auf dessen Vollziehung durch den, welcher ihn in seiner Würde bestätigt hat, gedulden und ebensowenig vorzeitig ohne höhere Anweisung den Befreiungskampf gegen die Landesfeinde beginnen. Die Siebenzahl der Tage, die er zu harren hat, soll dem König das Geheiß des Propheten als göttlichen Willen (13, 3) bekunden. Als nun Samuel im Verlauf des siebenten Tages nicht kam, fieng das nach Gilgal für den Krieg mit den Philistern versammelte Volk an wegzugehen, und Saul brachte aus Furcht vor dem Feind und

damit die Leute nicht vollends sich zerstreuen, noch ohne Weihe zum Streit durch Opfer und Gebet ausziehen, selbst die Opfer dar. Er hatte die Probe schlecht bestanden, denn noch am selben siebenten Tag, nachdem das Opfer vollendet war, kam Samuel und verkündete dem König die Verwerfung, die er durch Verachtung eines göttlichen Gebotes in seiner ihn zur unbedingten Anerkennung der höchsten Autorität verpflichtenden hervorragenden Stellung an der Spitze des Volkes verdient hatte (13, 8 ff.). Gieng nun aber, was der Context zunächst an die Hand geben könnte, Saul alsbald nach jener Aufforderung Samuels nach Gilgal, so widerspricht dem 13, 1, wornach seit derselben zwei Jahre verstrichen sind, ehe Saul in Gilgal auf Samuel wartet und zuletzt ohne ihn opfert. Nicht minder ist dann auch 11, 14 f. in Widerspruch mit 13, 8, denn nach jener Stelle war unterdeß Saul nicht vor, sondern zugleich mit Samuel und dem Volk nach Gilgal gekommen, auf Anregung Samuels, damit er dort feierlich als König proclamirt würde, und waren beide noch vorher, nach den 10, 1—8 erzählten Ereignissen in Mizpa zusammengetroffen (10, 17). Man hat deshalb (Nägelsbach, Bücher Sam. in Herzog Realencycl. XIII, 401) 10, 8 unmittelbar vor 13, 8 eingesetzt. In diesem Fall folgt auf die Zusammenkunft in Mizpa die Proclamirung in Gilgal und zwei Jahre später die Weisung an Saul, wieder dorthin zu gehen und auf Samuel zu warten, und sofort der Ungehorsam desselben. Aehnliche Auskunft trifft Thenius, indem er 13, 2 ff. unmittelbar an 10, 16 schließt, das Dazwischenliegende als aus einer andern Schrift entnommen und insbesondere 13, 1 als Bemerkung des Verfassers oder noch jüngeren Einschub betrachtet, welcher das Nachfolgende mit dem unmittelbar vor-

anstehenden, die ältere Quellenschrift unterbrechenden Abschnitt verbinden und für die in letzterm erzählten Begebenheiten die benöthigte Zeit beschaffen sollte. Ist jedoch 10, 8 nicht an seiner ursprünglichen Stelle, so ist überhaupt nicht auszumachen, wo diese war und die Ansicht Nägelsbachs, dieselbe sei unmittelbar vor 13, 8 gewesen, ist willkührlicher und durch Herstellung des leichtesten Zusammenhangs kaum sich empfehlender Nothbehelf. Noch weniger ausreichend ist das Vorgehen bei Thenius, welcher nicht erwiesen, sondern bloß behauptet hat, daß der genannte größere Abschnitt der ursprünglichen Quellenschrift nicht angehört habe, und für 13, 1, worüber später, eine ebenso ungenügende Erklärung gibt. Jene Herstellung der ursprünglichen Schrift scheitert an chronologischen Schwierigkeiten. Schon Keil (Einleitung, 2. A. S. 168) hat gegen dieselbe eingewendet, daß der Rahmen von sieben Tagen, in welchen unter jener Voraussetzung alles 13, 2—7 Berichtete unterzubringen wäre, viel zu eng ist. Saul mußte innerhalb dieser Frist das Volk aus dem ganzen Lande um sich versammeln, dreitausend Mann auswählen, zweitausend davon zu Michmas und auf dem Gebirge von Bethel aufstellen, tausend unter den Befehl Jonathans stellen, welcher sodann die Aufstellung der Philister zu Geba in die Flucht schlägt, diese Waffenthat im ganzen Lande verkünden lassen und endlich das Volk zu sich nach Gilgal berufen. Einer weiteren Schwierigkeit, welcher die Annahme von Thenius unterliegt, ist schon oben erwähnt worden: 10, 17 ff., womit der fragliche spätere Abschnitt beginnen soll, steht in nothwendigem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, denn Saul konnte, von Samuel nur erst heimlich gesalbt, was er selbst vor seinem Oheim verheimlichte, unmöglich zu solchem Ansehen kommen,

daß ganz Israel auf seinen Ruf sich um ihn sammelte, wenn er nicht von Samuel dem Volk vorgestellt und zum König feierlich proclamirt war, und sich dabei dem Volke werth gemacht hatte 10, 17—27. Es ist hier ein unverkennbarer Fortschritt in der Erzählung, der durch jenen Versuch einer Ausscheidung s. g. jüngerer Bestandtheile zerstört wird. Sauls königliche Berufung vollzieht. sich in zwei Acten, deren zweiter in der Volksversammlung den menschlichen Factor zum primären göttlichen hinzufügt, und durch das Loos als Mittel göttlicher Entscheidung den König auch vor dem Volke als göttlich legitimirt hinstellt. Und indem Saul (c. 11) in Gilgal das Königthum erneuert wird, auf einen Sieg über die Feinde hin, welcher seine göttliche Berufung und Einsegnung auch äußerlich erwiesen hat, gelangt er jetzt erst zur allgemeinen Anerkennung. Keineswegs aber darf mit Keil die Weisung Samuels an Saul 10, 8 auf diese 11, 14 f. erzählte erneuerte Bestätigung und Anerkennung durch das gesammte Volk bezogen werden, da beide zusammen hiefür in Gilgal eintreffen und die mit jener unrichtigen Beziehung verbundene weitere Annahme, daß 13, 8 sich auf eine spätere, vorher gar nicht mitgetheilte Weisung beziehe, auf welche hier nur durch die Worte: „zu der von Samuel bestimmten Zeit“ verwiesen werde, ebenfalls unrichtig ist. Denn es ist undenkbar, daß nachdem 10, 8 Saul angewiesen war, sieben Tage auf Samuel in Gilgal zu warten, der Erzähler nun 13, 8 zwar berichte, Saul habe wirklich so lange, zu der von Samuel bestimmten Zeit gewartet, mit dieser Angabe jedoch eine sonst gar nicht berührte Weisung späterer Zeit meine, durch welche Samuel den Saul ebenfalls wegen des Philisterkrieges nach Gilgal beschieden habe. Die Erzählung hätte

so die Erfüllung der ersten Weisung in solchen Worten 11, 14 f. berichtet, aus welchen jene gar nicht mehr zu erkennen war, die sogar mit derselben in Widerspruch treten, sich dagegen später, als sie zu berichten hatte, daß Saul einer neuen ähnlichen Weisung, die schon an sich unwahrscheinlich und gar nicht mitgetheilt war, nachkam, genau solcher Worte bediente, die lediglich auf die erstmalige Weisung 10, 8 passen. Bleibt somit die ausschließliche Beziehung von 13, 8 auf 10, 8 aufrecht, so ist einem mit Beziehung auf 13, 1 sich ergebenden Widerspruch beider Stellen nicht anders auszuweichen, als daß man 10, 8 nicht als eine Vorschrift Samuels faßt, welcher Saul alsbald nachzukommen hatte. Die Zeit der Erfüllung derselben war zwar nicht in sein Belieben gestellt, aber immerhin von äußern Umständen und Ereignissen abhängig, die für jene verabredete Zusammenkunft in Gilgal zum Theil geradezu bedingend waren, und nachdem die Erzählung von denselben berichtet hat, kommt sie contextgemäß auf 10, 8 zurück, um zu zeigen, welcher Wendepunkt in der Geschichte des Königthums Sauls sich aus der Nichterfüllung des dort ertheilten Gebotes ergeben habe. Die Stelle heißt daher: „Und steigst Du, nämlich wenn die V. 7 berührten Zeichen eingetroffen sind, und du nach Maaßgabe derselben gehandelt hast, vor mir nach Gilgal hinab, wohin auch ich zu Dir komme, um Brandopfer darzubringen, so warte auf mich sieben Tage, bis ich zu Dir komme." Der Zusammenhang der Anfangsworte des Verses mit V. 7 und der sogleich folgende parenthetische Umstandssatz: siehe ich komme dorthin zu Dir, rechtfertigen ohnehin die conditionale Form des Vordersatzes. Saul war vorzugsweise zum König berufen worden, um das Joch der Philister auf Israel zu brechen und das Volk

seiner benöthigten Freiheit im Dienste des Herrn zurückzugeben. Den Befreiungskampf kann er bloß von der uralten heiligen Stätte bei Jericho, die in den Bedrängnissen der Gegenwart wieder der politische und religiöse Mittelpunkt des Staates geworden ist, beginnen. Darum hat er, jedoch nicht sogleich in den noch nicht einmal ganz verwirklichten Anfängen seines Königthums, sondern wenn er in demselben befestigt und anerkannt ist, in glücklichem Kampf mit den Ammonitern sich für Größeres bewährt hat, und die übrigen Zubereitungen für den großen Nationalkrieg getroffen sind, an jenen Ort zu gehen, sich und das Volk durch Opfer und Gebet weihen zu lassen und von dort in den Kampf zu ziehen. Die Bedeutung des feierlichen Besuches der kirchlich-nationalen Centralstätte von Seite des Königs, sowie der dort von ihm verlangten Unterordnung unter Samuel als priesterlichem Vermittler des göttlichen Segens für den nationalen Krieg erklärt die frühzeitige Erwähnung des Ereignisses, von welchem eine neue glückliche Gestaltung des Staatswesens abhieng.

Wenn es sodann 14, 47 heißt: „Saul hatte das Königthum eingenommen", so sind diese Worte zwar nicht mit Erdmann (Bücher Samuel. 1873) außer jedem pragmatischen Zusammenhang mit der vorangehenden Erzählung vom Kampf gegen die Philister zu erklären, aber sie stehen, auch wenn man denselben festhält, doch keineswegs in Widerspruch mit 10, 17 ff., 11, 14 ff. und K. 15 (Thenius). Die Worte sagen nicht, daß Saul damals erst die Königsherrschaft in Besitz genommen oder öffentlich übernommen habe, sondern daß wie der Sieg über die Ammoniter bei Jabes (11, 12 ff.) ihm die Anerkennung aller Stämme in seiner Königswürde erwarb, er durch den Sieg über die

Philister, die er endlich aus den Landesgrenzen zurücktrieb, faktisch die Herrschaft über das Land gewann. Diese Angabe verträgt sich ganz gut mit der Erwählung Sauls durch das Loos, sowie mit seiner Bestätigung zu Gilgal. Den Widerspruch beseitigt übrigens auch die Auffassung Erdmanns a. O., nach welcher die Thatsache des Eintritts in die Königsherrschaft hier nur zu dem Zweck vorangestellt wird, um den Ausgangspunkt zu bilden für die historisch-statistische Notiz über sämmtliche Kriege, welche Saul von seinem Regierungsantritt an geführt hat.

Einen Anachronismus macht man mit Unrecht 17, 54 geltend, wornach David Goliaths Haupt nach Jerusalem gebracht hat, das er doch erst viel später (2. Sam. 5) eroberte. Es ist längst bemerkt worden, daß zwar noch nicht die Burg, welche damals noch in den Händen der Jebusiter war, aber doch die Stadt Jerusalem damals schon längst im Besitz der Israeliten sich befand (Jos. 15, 63. Richt. 1, 21) und David gewiß schon frühzeitig die künftige Bedeutung von Stadt und Burg ahnte. Wenn sodann David die Waffen Goliaths in seinem Zelt, d. h. in seiner Wohnung zu Bethlehem hinterlegte, wohin er über Jerusalem mit der Beute zurückkehrte, 21, 9 aber das Schwert Goliaths später in der Stiftshütte zu Nob aufbewahrt ist, so ist darob nicht der Erzähler, sondern der Kritiker anzuklagen, welcher hierin einen Widerspruch findet und nicht zugeben will, daß David später das Schwert Goliaths dem Herrn in seinem Heiligthum weihte. Allerdings gestattete Saul nach 18, 2 dem David nach der Besiegung Goliaths nicht mehr in das Haus seines Vaters nach Bethlehem zurückzukehren, aber selbst wenn es nicht erlaubt wäre, die Worte nicht streng buchstäblich zu nehmen, sondern nach

17, 15 zu verstehen, daß Saul ihn nicht mehr nach Hause entließ um die Schaafe des Vaters zu weiden, wohl aber um kurze Besuche dort abzustatten (Keil, Bücher Sam. S. 136), so ist dennoch kein Widerspruch im Contezt. Der Bericht, daß der König David an den Hof genommen und ihm jetzt nicht mehr in das Haus seines Vaters zurückzukehren gestattete, 18, 2, folgt weder unmittelbar auf die Besiegung Goliaths, noch will er jenes Verbot als sogleich nach derselben und der auf sie gefolgten Unterredung erlassen betrachtet wissen. Saul gewann den David wegen seiner glänzenden Waffenthat lieb, worauf ihm Jonathan sein Herz schenkte. Erst jetzt (wobei „am selben Tag", wie häufig sonst, im weitern Sinn zu nehmen ist) zieht ihn der König enger an sich heran.

Auch K. 18 sei, behauptet man, nicht frei von einem Widerspruch und verrathe Composition aus ganz verschiedenartigen Stücken, indem 6—14 ein dem Uebrigen fremdartiger, vom Sammler des Buchs einer andern Quelle entnommener Abschnitt sei. V. 13 f. werde einmal dasselbe wie V. 5 berichtet, wie auch V. 10 und 11 fast in gleicher Weise 18, 9 f. wieder sich finden, wo sie besser an ihrem Platze seien; sodann finden sich V. 9 und 10 in vollem Widerspruch mit V. 2 und 5, weshalb auch schon die Septuaginta den Anfang von V. 6 und V. 9—11 in ihrer Uebersetzung ausgelassen haben. Die Sept. verstanden aber das chronologische Verhältniß von V. 6 zum Vorhergehenden nicht und sahen in V. 10 f. und 19, 9 f. irriger Weise einen Doppelbericht. Darin hätte man ihnen nicht nachtreten sollen. Es ist ganz richtig, daß „Saul den David nicht, wie V. 2 und 5 berichtet wird, aus Zuneigung bei sich behalten, nicht nach mehreren glücklichen Expeditionen

über das Kriegsvolk gesetzt haben könnte, wenn er ihn (V. 10 f.) vom ersten Tag an mit scheelen Augen angesehen hätte und wenn seine Eifersucht schon am zweiten Tage in solcher Weise, wie V. 10 f. berichtet ist, ausgebrochen wäre“ (Thenius). Allein das V. 2 und 5 Erzählte, daß Saul den David, den er liebgewonnen, an den Hof zog, gehört der ersten Zeit nach der Erlegung des Philisters und der dadurch bewirkten glücklichen Wendung des Krieges an und auch der Inhalt von V. 5, die Uebertragung eines Commando über Kriegsleute und die Verwendung Davids zu kriegerischen Unternehmungen gegen die Philister geschieht nicht viel später, denn der Krieg gegen dieselben dauerte nach Tödtung Goliaths noch fort, da nach 7, 52 f. ihnen auf der Flucht noch hart zugesetzt und nach der Rückkehr Israels, das bis Gath und Ekron vorgedrungen war, ihr Lager erobert und geplündert wurde. Noch in diese Zeit fällt ohne Zweifel die V. 5 berührte Verwendung Davids, obgleich sie wohl über dieselbe herabreicht. Dann erst, wohl mehrere Wochen nach der Tödtung Goliaths erfolgte das V. 6 ff. Berichtete, das zwar auf 17, 53 zurückgeht, die Rückkehr aus dem Kampfe mit den Philistern, aber nun nachweist, wie bei dieser Gelegenheit, als die Frauen Israels Davids Tapferkeit und Glück über das des Königs erhoben, die Liebe Saul's in Haß gegen David umschlug. V. 6 zu Anfang redet sonach von dieser spätern Rückkehr Israels nach beendetem Kriege und der gleichzeitigen Rückkehr Davids, die von der 17, 57 erwähnten zu Saul unmittelbar nach Erlegung des Philisters zu unterscheiden ist. Somit fällt jeder Widerspruch zwischen der Mittheilung, daß Saul den David an sich gezogen und durch eine militärische Würde ausgezeichnet habe, und dem

folgenden Bericht, nach welchem er bald darauf denselben, den Gott gesegnet und die Menschen liebgewonnen hatten, zu hassen und zu verfolgen anfieng und durch Uebertragung eines höhern Commando (V. 13) aus seiner Nähe entfernte. Jedenfalls ist hier gegen V. 5 eine neue militärische Stellung gemeint, sei es, daß die V. 5 erwähnte mit dem Philisterkriege faktisch zu Ende war und nun eine Erneuerung derselben, die in diesem Fall V. 5 unbestimmter bezeichnet worden wäre, vorgenommen oder daß, was wahrscheinlicher ist, eine höhere Würde (Kriegsoberst über Tausend) ihm übertragen wurde. Da David auch in der neuen Stellung Glück hatte, so fügt die Erzählung es aus demselben Grund an wie V. 5 (Volk und Hof gewannen ihn lieb), und noch aus dem weitern, weil jetzt bei der steigenden Liebe und Bewunderung des Volkes Furcht, Neid und Eifersucht des Königs sich mehrten. Davon war V. 5 noch keine Rede. Man hat V. 15 f. eine ganz andere Situation mit andern Folgen für die Betheiligten, und nur Unkritik kann hier eine fremde Quellenschrift mit etwas andern Worten dasselbe sagen lassen was V. 5 berichtet war. Nicht besser steht es um den angeblichen Doppelbericht in 18, 10 f. und 19, 9 f. Zeit, Motive, Umstände und Folgen sind verschieden, und nur das „kommt" an zweiter Stelle wieder „vor", was der Natur der Verhältnisse nach vorkommen muß, ohne im Geringsten die Identität beider Begebenheiten zu erweisen. An ersterer Stelle ist die Zeit genau angegeben, schwingt Saul zweimal den Speer ohne ihn aus der Hand zu schleudern, gegen David, der ihm ausweicht und nun durch Verleihung einer militärischen Würde für kriegerische Unternehmungen vom Hofe entfernt wird. An zweiter Stelle ist ein zweiter stärkerer Ausbruch der

Raserei des Königs erzählt, nachdem Jonathan einen vergeblichen Aussöhnungsversuch gemacht und David wiederholt sich im Kampf mit den Philistern ausgezeichnet hat. Sauls Wuth entzündete sich aufs neue und noch heftiger daran. Nach der treuen Schilderung des immer tiefer sich verdüsternden Gemüthes desselben darf ein wiederholter Wuthausfall gegen den glücklichen Rivalen mit dem königlichen Ansehen weniger auffallen, als wenn ein blos einmaliger berichtet wäre. Der böse Geist, der wieder auf ihn kam, früher 16, 25 und 18, 10 Geist Elohims, der Gottheit schlechthin genannt, heißt jetzt Geist Jehova's, weil die Schuld des Königs sich gemehrt hat und der Bundesgott durch Verstockung gegen den pflichtvergeßnen Fürsten seines Volkes einschreitet. David entgeht dem abgeschleuderten Speer des Königs, der diesmal in die Wand fährt, und entflieht in derselbigen Nacht durchs Fenster, nachdem Saul Boten in sein Haus geschickt, um ihn zu bewachen und am Morgen zu tödten. Auf den ersten Mordversuch des Königs folgten neue kriegerische Auszeichnungen Davids und eine scheinbare Aussöhnung, welche ihm das Wiederbetreten des Hofes ermöglichten; der zweite gab den Anstoß zur Flucht Davids und dessen langdauerndem unstätem Leben voll Leid und Gefahren. Die Auslassung von 18, 9—11 in Septuag. hat um so weniger zu bedeuten, als es ihnen an willkürlichen kleinen und größern Auslassungen in den Büchern Sam. keineswegs fehlt, im Hebräischen dagegen keine Spur von Unächtheit der Stelle vorhanden ist. Die Erzählung von einem Schleudern des Speeres auch gegen Jonathan 20, 33 an der man bis jetzt keinen Anstoß genommen hat, legt außerdem ein weiteres Zeugniß für die Aechtheit des beanstandeten Berichtes ab.

Kap. 20 betrachten Manche als einer von K. 19 verschiedenen, ältern Quelle entnommenen Abschnitt, weil 20, 2 Jonathan die schlimmen Intentionen seines Vaters in Abrede stelle, nachdem er doch solche 19, 2 David selbst hinterbracht und ihn gewarnt habe; sodann weil David nach dem Bisherigen nicht mehr daran denken konnte, sich an der königlichen Tafel einzufinden (V. 5 ff.), und noch weniger Saul ihn dort erwarten mochte (V. 26 ff.). 20, 1 wäre dann ein Verbindungsglied des Sammlers zwischen den verschiedenen Quellenbestandtheilen. David war von Najoth, wo ihn Gott vor Saul und dessen Boten errettet hatte (19, 9 ff.) nach Rama geflohen und hier mit Jonathan zusammengetroffen, der kurz zuvor seinen Vater von dem neuen Anschlage auf das Leben Davids, den er dem Sohne mitgetheilt hatte, abgebracht und zum Schwur, vom Mordplan abzustehen, vermocht hatte. Sagt hier Jonathan zu David, der sich über Saul beklagt: „das sei ferne, du wirst nicht sterben", so spricht er damit seine Ueberzeugung aus, David, den Gott so wunderbar geführt, werde den Nachstellungen seiner Feinde nicht erliegen, und gibt dann zu verstehen, daß ihm für die nächste Zeit auch von Saul keine Gefahr drohe, der gar nichts zu thun pflege, ohne es ihm zu offenbaren und ihm einen von David befürchteten neuen Anschlag gewiß mitgetheilt haben würde. So konnte Jonathan nach 19, 1 sprechen und nach 19, 6 f. auf den Schwur Sauls hin den auch davon unterrichteten Freund versichern, daß er nichts zu befürchten habe, — man begreift seine Rede nicht blos unter der an sich keineswegs unzulässigen Voraussetzung, daß dem Jonathan nichts von den 19, 9—24 berichteten Vorgängen, auf welche David seine Anklagen gegen Saul gründete, bekannt geworden war. Der König erschien

nothwendig seinem Sohn, je sorgfältiger dieser dem Verhalten des Vaters gegen David nachging und besonders den jüngst vorgekommenen Contrast zwischen aufrichtigem Schwur und sofortigem zweimaligem Bruch desselben (19, 9 ff.) erwog, als vorübergehenden Anfällen von Raserei preisgegeben, die seine Zurechnungsfähigkeit zeitweilig aufhoben, ohne verhindern zu können, daß er zur Vernunft und Ruhe zurückgekehrt besserer Gesinnung gegen David wieder Raum gewährte. Und der jüngste Vorfall, daß Saul mitten in finstern Plänen, als er Samuel und David in Najoth nahete (19, 23 f.) von prophetischem Geist ergriffen wurde, mußte den hochherzigen Königssohn in seinen bessern Hoffnungen vom Vater bestärken, der auch wie David 20, 3 ihm erklärt, dem Sohn die jüngsten Anschläge gegen David verheimlicht hatte. Die Erzählung sagt zudem gar nicht, daß Jonathan sich nicht getäuscht habe, sondern berichtet einfach Aeußerungen desselben, die etwas mehr seinem Charakter und seiner Pietät, als den an seinem Vater gemachten Erfahrungen entsprechen. Darin aber, daß er David versicherte, es sei damals kein neuer Anschlag gegen sein Leben gefaßt worden, wird er sich auch nicht geirrt haben. Die andere Behauptung, daß David nach dem was er erfahren hatte, gar nicht daran denken konnte, sich wie früher an der königlichen Tafel einzufinden (V. 5 ff.), noch weniger aber Saul erwarten durfte, daß dieß geschehen werde, beruht auf argem Mißverstehen des Textes und des Charakters Sauls. Bei dem mit der Feier des Neumonds verbundenen Festmahle hatte David nicht als zufällig Geladener, sondern als einer der Hofleute und der Familie Sauls angehörig zu erscheinen. Deshalb „dachte er daran, kommen zu müssen“, aber zugleich daran, sich der bedenklichen Verpflichtung zu entziehen und

drang in Jonathan, daß er ihn weggehen lasse, um sich der drohenden Gefahr zu entziehen. Man sollte denken, daß die bisherigen Erlebnisse Davids, und gerade die neuesten in Kap. 19 erzählten hier stark genug durchklingen, um beide Kap. derselbigen Quellenschrift entnommen erscheinen zu lassen. Wo möglich noch weniger Anstoß ist an der Erwartung und der Frage Sauls über das Ausbleiben Davids zu nehmen (V. 26 ff.). Saul hatte den David als zur Theilnahme am Festmahl verpflichteten Tisch- und Familiengenossen zu erwarten, mochte er gegen ihn für den Augenblick wieder freundlicher gestimmt sein oder seinen Groll bewahrt haben. Im ersten Fall ist mit Erdmann (a. a. O. S. 72 und 244) zu berücksichtigen, daß Saul in einem Anfall von Wahnsinn handelt und nach Wiederkehr des klaren Bewußtseins alle Dinge an seinem Hofe ihren geordneten Gang nach der herrschenden Sitte und Gewohnheit gehen ließ und also die Theilnahme des ganzen Personals der Familie am bevorstehenden Festmahl erwartete. Die Annahme dieser beruhigteren Stimmung des Königs, der auch Keil (a. O. S. 151) folgt, ist jedoch nicht sehr wahrscheinlich: der König gedachte vielmehr den Rivalen bei nächster Gelegenheit zu beseitigen und mochte sich gerade die Festgelegenheit dazu ausersehen haben. Dieß verräth der wüthende Zornausbruch Sauls gegen seinen Sohn, welcher ihm das Ausbleiben Davids vom Mahle zu entschuldigen gesucht hatte und da er aufs neue den jetzt offen vom Vater enthüllten Mordplan ihm auszureden und David als unschuldig mit dem Tode bedroht hinzustellen sucht, durch die Hand des rasenden Königs selbst den Tod erleiden soll. Der mordgierige Sinn Sauls vermißte David um so schmerzlicher. Daß aber David trotz dieser Stimmung des

Königs, die er ahnte, Jonathan jedoch ihm auszureden suchte, daran denken konnte zu erscheinen, ist schon gezeigt worden.

Nach 1. Sam. 18, 25 verlangte Saul, um David in die Hand der Philister zu überliefern, von ihm statt einer Morgengabe für Michal die Erlegung von hundert Philistern mit der bekannten faktischen Beurkundung, daß dieß geschehen sei. David liefert das Doppelte des verlangten Preises V. 27, und als er später von Isboseth Michal rechtlich zurückfordern ließ, nachdem sie ihm widerrechtlich durch Saul genommen und einem andern Manne gegeben worden war, berief er sich darauf, daß er sie um hundert Vorhäute sich verlobt habe. Er thut es in Einstimmung mit 1. Sam. 18, 25 und ohne Widerspruch mit V. 27, wo nur gesagt ist, daß er das Doppelte geliefert, nicht aber früher zugesagt habe. Die Septuag. ändern daher auch hier willkührlich die Zahlangabe nach V. 25.

Angebliche Doppelberichte über dieselben Ereignisse, die aus verschiedenen Quellen stammen und nicht zusammenstimmen, aber von den Bearbeitern der Geschichtsbücher bona fide als Relationen über verschiedene Begebenheiten aufgenommen sein sollen, macht man nach Vorgängen im Pentateuch auch in den Büchern Sam. in größerer Anzahl bemerklich, nach der Weise der bereits besprochenen Erzählung über Sauls zweimaligen Versuch, David durch seinen Speer zu tödten. Nur sollen die Widersprüche in andern noch auffallender und nachweisbarer sein. Kann der Beweis dafür geleistet werden, so muß man ihn hinnehmen und in diesem Stück die Alttestam. Geschichtschreibung tiefer stellen, als man es bisher gethan hat. Sie wäre damit nur thatsächlicher, mehr oder weniger unverschuldeter Irrthümer,

wie die andrer Völker überwiesen. Doch ist immerhin hier scharf zuzusehen, ob in allweg die moderne Beurtheilung selbst bona fide verfahren sei oder vielleicht ein geheimer Vorbehalt, den sie sonst Anderen so gerne ins Gewissen schiebt, zu Resultaten mitwirke, die vor unbefangener Betrachtung nicht Stich halten.

Einige Textverwirrung in 2. Sam. 21, 19 gab Anlaß zur Schaffung eines doppelten Goliath, welcher wieder Ursache der Annahme eines Doppelberichtes und anderer irriger Erklärungsversuche wurde. Nach der Erzählung in 1. Sam. 17, wo David den Goliath tödtet, folgt später, 2. Sam. 21, 19 in einer Aufzählung von Heldenthaten aus den Philisterkriegen die Angabe, daß Elchanan, der Sohn Jaare Orgims aus Bethlehem den Goliath von Gath, dessen Speer wie ein Weberbaum war, erschlagen habe. Hätte man nur die beiden Textangaben, so wäre ein doppelter Goliath anzunehmen, und der spätere hätte den Namen des ältern wegen seiner Stärke und Größe erhalten. Denn der Versuch Böttchers (Neue exeg. krit. Aehrenlese), Elchanan mit David zu identificiren und 1. Sam. 17 hier summarisch wiederzufinden, ruht auf einer Reihe von Willkührlichkeiten und wirft verschiedene Namen und handelnde Subjekte zusammen, um eine ganz gelinde Schwierigkeit, an sich nicht einmal eine Unwahrscheinlichkeit, durch weit größere, die er selbst schafft, aufzuwiegen. Die schon früher gefundene Lösung in 1 Chron. 20, 5 hätte man nicht verlassen sollen. Hiernach hat Elchanan, der Sohn Jairs den Lachmi, Bruder Goliaths von Gath erschlagen, dessen Speer u. s. w. Beide Stellen führen auf einen ursprünglich identischen Text, wenn man die offenbaren Schreibversehen aus 2 Sam. 21, 19 wegnimmt und Orgim

hinter Jair (wie die Chron. liest) als aus dem כִּמְנוֹר אֹרְגִים der folgenden Linie eingedrungen streicht. Man behauptet zwar, der Chronist habe geändert und einen durch Weglassung von בֵּית הַ fingirten Bruder Goliaths an dessen Stelle gesetzt, um eine Identificirung mit 1. Sam. 17 oder doch eine zu große Aehnlichkeit beider Berichte zu beseitigen. Indeß ist dem Chronisten noch niemals eine tendenziöse Aenderung bei Herübernahme eines alten Textes nachgewiesen worden, und eine solche ist hier um so unwahrscheinlicher, je fehlerhafter auch sonst 2. Sam. 21, 19 der Text und je nachweisbarer der Anlaß ist, der hier zur vermeintlichen Verbesserung der Stelle führte. Kap. 23, 24 ist nämlich ein Bethlehemite Elchanan unter den Heerführern Davids aufgeführt, den man mit seiner Herkunft leichtlich in der ohnehin schon corrupten Stelle unterbrachte (indem man בֵּית הַלַּחְמִי אֶת für אֶת — לַחְמִי אֲחִי schrieb), und Goliath selbst statt seines Bruders zu setzen, ergab sich dann schon wegen der wörtlichen Uebereinstimmung der Beschreibung des Spießes mit 1. Sam. 17, 7. Ein Bruder Goliaths, gleich diesem ein riesiger Kämpfer, ist jedenfalls wahrscheinlicher als ein zweiter dieses Namens, zu schweigen von der Identificirung Elchanans mit David. Endlich wird man auch nicht V. 19 und 21 für die Grundlage der Goliathgeschichte 1. Sam. 17 anzusehen haben, da V. 21 eine neue Thatsache berichtet ist. Der hier genannte und V. 20 beschriebene Held ist ein ganz anderer als der „Bruder Goliaths“ oder als dieser selbst, und auch als sein Besieger ist nicht David, sondern dessen Neffe Jonathan genannt.

Es wird eine doppelte Verwerfung Sauls (1. Sam.

13, 8—14 und 15, 10—26), eine parallele Entstehung des Sprüchworts: Ist Saul auch unter den Propheten? (10, 10—12 und 19, 22—24), ein zwiefacher Verrath der Siphiten an David mit zwiefacher Verschonung Sauls durch David (23, 19. K. 24 und K. 26), endlich eine zweimalige Flucht Davids zu den Philistern (21, 10—15 und 27, 1 f.) berichtet und von der Kritik zu bekanntem Zweck und Nachweis in Anspruch genommen. Es ist zu sehen, ob in diesen Fällen je einander ausschließende Thatsachen mitgetheilt werden und das an zweiter Stelle berichtete ähnliche Ereigniß an sich unwahrscheinlich ist. Die doppelte Verwerfung für einen Doppelbericht zu erklären, geht schon deshalb nicht an, weil mit Ausnahme der Verwerfung selbst alle andern wesentlichen Umstände in beiden Erzählungen völlig verschieden sind und selbst die zweitmalige Verwerfung neu motivirt und ein definitiver Act des Propheten ist, durch welchen das Herrscherthum Sauls moralisch und nach göttlichem Rechte abschließt, obgleich es faktisch noch fortdauert. Die erste Verschuldung Sauls war offenbar geringer: Furcht vor dem zahlreichen Feinde, dessen Angriff bevorstand, vor Entmuthigung und Zerstreuung des Volkes für den Fall, daß der Kampf ohne die Weihe von Opfer und Gebet auskommen würde, bewog den König im Verlauf des letzten Tages, bis an dessen Ende er warten sollte, zur Darbringung der Opfer ohne Samuel. Allerdings beruhte das Geheiß des Propheten auf höherer Autorität nud war nicht Menschenwillkühr (10, 8), sondern eine Prüfung im Gehorsam, der allein den König fest an den Bundesgott band und dessen Schutz und Hilfe sowie Fortdauer seines Königthums gewährleistete. Die Uebertretung des theokratischen Grundgesetzes rechtfertigte daher das strenge Urtheil

des Propheten, der auf den Grund des Herzens sah und dasselbe als untauglich für die Durchführung des hohen Berufes erkannte. K. 14 folgt die Angabe der allgemeinen Flucht und Niederlage der Philister in Folge eines kühnen Handstreichs Jonathans. Sauls Verhalten, nachdem er die erste Probe schlecht bestanden und der Prophet ihm sein Schicksal vom eignen Herzen abgelesen, zeigt sich schwächer und unbeständiger. Er verräth seine Selbstsucht in dem Bekenntniß (V. 24), daß er den Streit um seine persönliche Ehre führe, wird vom eignen Sohn Verderber des Landes genannt, keiner Offenbarung gewürdigt (V. 37. 39), das drohende Unheil seines vorschnellen Entschlusses wird vom Volke selbst abgelenkt. Doch ist er nur erst auf dem Wege, das prophetische Urtheil über ihn zu bewähren. Er klammert sich an äußerliche Devotion, um das innere Sinken aufzuhalten oder doch vor sich selbst zu verdecken: die Bundeslade muß herbeigeschafft werden V. 18, er schilt das Volk wegen Uebertretung des Verbotes Blut zu essen V. 33 f., baut einen Altar, fragt Gott um Rath wegen seiner Kriegsplane, schwört bei ihm, die Sünde des Volkes aufzudecken und zu bestrafen, und provocirt seine Entscheidung V. 35 ff. Nun erst folgt K. 15 die Verwerfung Sauls wegen noch größern Ungehorsams im Kampf gegen die Amalekiter, nicht im chronologischen Anschluß an K. 12, sondern an K. 14. Das Kriegsereigniß selbst ist in seinem geschichtlichen Charakter und Verlauf nicht anzufechten: „Sauls Vertilgungskrieg gegen Amalek, daß er von Samuel dazu aufgefordert ward, ein Siegesdenkmal auf dem Karmel errichtete, Agags und des bessern Theiles der Habe der Amalekiter gegen Samuels Willen verschonte und sich mit diesem darüber entzweite, sowie daß Agag zu Gilgal getödtet ward,

ist jedenfalls historisch" — Thenius fügt aber S. 71 bei: die Einkleidung beruht auf der Tradition, welche das bereits früher (13, 13 ff.) ausgesprochene Verwerfungsurtheil Samuels über Saul an diese Begebenheit knüpfte. Der Ort, die Gelegenheit, bei welcher jenes Urtheil ausgesprochen wurde (bei einem feierlichen Opfer), und der Inhalt desselben sind in Tradition und Geschichte dieselben." Allerdings war Gilgal damals der Mittelpunkt der Kriegsberathungen und Ausgangspunkt der kriegerischen Bewegungen Israels, wo auch die Opfer, dort vor, hier nach glücklichem Kriege zu bringen waren, und es konnte das Verwerfungsurtheil auch zum zweitenmal, wenn es anders in sich begründet war, am passendsten jedenfalls ebendort und bei genannter Gelegenheit gesprochen werden, da ohnehin dort die feierliche Verpflichtung Sauls zum Gehorsam vorgenommen worden war (K. 12). Die Motivirung desselben jedoch im zweiten Fall, ganz verschieden von der des ersten gestaltete auch das Urtheil selbst schärfer und entschiedener. Nichts hindert auch, wenn man sich einmal auf die schiefe Ebene dieser Art von Beweisführung gestellt hat, dieselbe umzukehren und durch die Tradition nicht an die sehr bedeutende Verschuldung des Königs im Amalekiterkriege, sondern an die viel geringere in K. 13 erzählte das Urtheil der Verwerfung anknüpfen zu lassen. Aeußerlich betrachtet ist viel weniger wahrscheinlich, daß Saul verurtheilt worden ist, weil er den siebenten Tag nicht vollends abgewartet hat, ehe er opferte. Der Bericht K. 15 ist festzusammenhängend, und wenn der Auftrag Samuels an Saul, das Gericht an Amalek zu vollziehen, der sich als göttlichen Befehl ausweist und dem König eine unweigerliche theokratische Mission auflegt, wenn die Verschonung des Amalekiterkönigs

Agag sammt Vielen seines Heeres und des Besten der Heerden aus selbstsüchtigen Absichten Sauls und des Volkes nicht zu beanstanden ist, so ergibt sich der weitere Bericht (V. 10 ff.) von der Verwerfung Sauls durch den Propheten als einfache Consequenz seiner unköniglichen und untheokratischen Handlungsweise, und es ist schwer zu sagen, daß Anderes und Besseres als eine unerträgliche Lücke hier an Stelle der vorhandenen Erzählung treten könnte. Hieß es aber K. 13: „Dein Königreich wird nicht bestehen, denn du hast nicht gehalten des Herrn Gebot“, wird damit die theokratische Dynastie, welche von ihm ihren Ausgang nehmen sollte, verworfen, so trifft jetzt der Urtheilsspruch viel schärfer seine eigene Person (15, 23) als Träger des theokratischen Königthums, das er im Streben nach der Ungebundenheit heidnischer Herrscherfreiheit verläugnet hatte, und wird V. 28 zum drittenmal gegen ihn gerichtet. Samuel betete zwar noch V. 11 inbrünstig für Saul, nachdem er ihn K. 13 schon aufgegeben hatte, aber in letzterm Fall hatte er noch nicht das streng objektive Gottesurtheil gesprochen, das nicht mehr zu beugen ist, und selbst bevor er es that, wandte er sich noch für den von ihm einst erwählten und gesalbten Herrscher an Gott, ob er nicht noch zu retten sei. Sept. und Vulg. haben nach 15, 12 den Zusatz: „Samuel kam zu Saul, und siehe er opferte ein Brandopfer dem Herrn, die Erstlinge der Beute, die er von Amalek gebracht hatte.“ Sind die Worte nicht aus Versehen aus dem Text gekommen, weil der nächste Satz in ähnlicher Weise anfängt, so sind sie aus dem Streben der Sept. zu erklären, diese zweite Verschuldung Sauls mit der ersten nach 13, 8 f. zu conformiren. Man fand auch damals keinen Anstoß an doppelter Schuld und Verwerfung.

Von Rama, wo er bei Samuel verweilt hatte, kommt Saul (10, 9 ff.) nach Gibea, seiner Heimath. Der Umgang mit Samuel und Gottes Geist hatten zuletzt in ihm ein „anderes Herz“ geschaffen (V. 9). Als nun das bedeutsamste der drei Zeichen, die Samuel ihm zur Verbürgung seiner Berufung vorausgesagt, eintraf und eine Schaar Propheten unter Musik und Gesang von der Höhe Gibea's herabkam, sah man Saul, schon vorher dazu innerlich bereitet, von der Begeisterung der Propheten hingerissen sich in ihre Reihe stellen und an ihren prophetischen Reden und Liedern sich betheiligen. Die ungewohnte Erscheinung, welche das sonstige Leben der Familie und Sauls eigener Geistesstand, wohl auch sein bisheriges sittlich religiöses Leben vollends räthselhaft machte, veranlaßte die sprüchwörtlich gewordene Frage: Ist auch Saul unter den Propheten? Dieselbe Frage kehrt später wieder bei Erzählung von Davids erster Flucht vor Saul und nach Rama zu Samuel (19, 18 ff.). Hier war zu Najoth eine Prophetengemeinde unter Samuel, deren begeisterte Rede oder Gesang die Boten Sauls wiederholt und auch Saul selbst, schon auf dem Wege dorthin, in noch höherm Maaße ergriff, da er von der Verzückung überwältigt bewußtlos einen Tag lang liegen blieb. „Deswegen sagte man: Ist auch Saul unter den Propheten?“ Der Aufenthalt Davids im Prophetenseminar, sagt Thenius zu unserer Stelle (S. 89), verbürgt namentlich dem, was unser Buch über sein Verhältniß zu Saul hier und im folgenden so speziell berichtet, den historischen Charakter, indem es sehr wahrscheinlich ist, daß man dort Davids eigene Berichte aufzeichnete, und daß die hier gegebenen Nachrichten wenigstens zum Theil auf jene Aufzeichnungen sich gründen. Derselbe erklärt sich auch gegen die Ansicht Grambergs, der

Bericht gründe sich auf den Volksglauben, der Sitz des Propheten sei vom Geiste Gottes so angefüllt, daß Keiner, der in böser Absicht demselben sich nahete, seinen Einfluß sich entziehen könnte. Wenn nun von den Boten nicht zu bezweifeln, daß „sie sich gedrungen fühlten, in die begeisterten Gesänge der Propheten einzustimmen", so that es gewiß auch Saul, in dem beim Anblick Samuels und seiner Propheten die alte Stimmung, die jener in ihm geschaffen hatte, wenigstens äußerlich wieder auflebte. Man darf sich die Bemerkung Ewalds aneignen, daß man dabei an die bekannten Tänze der muhammedanischen Fakire und Sufi's erinnert werde, da, so unähnlich die Religionen, doch das Aeußere dieser neueren Erscheinungen viel Aehnliches hat, solche Uebungen aber auch, so lange sie noch wie zu Sauls Zeiten wirklich neu und von wahrer Begeisterung getragen waren, ganz andere Wirkungen hervorbrachten. Die wesentliche Verschiedenheit beider Berichte in K. 10 und 19 ist offenbar, und wenn man zugibt, daß das Wesentliche des an letzter Stelle erwähnten Vorfalles, wonach Saul Boten nach David aussandte, diese nicht wieder kamen, er zuletzt selbst sich aufmachte und in der fremdartigen Umgebung von einem ihm sonst nicht eigenthümlichen Geist ergriffen ward und auf andere Gesinnungen kam, so hat man kein Recht mehr (Then. S. 90), den ersteren Bericht als unstreitig älter vorzuziehen, da ja die „Sache in beiden Angaben dieselbe" ist, die Differenz nur in Ansehung des Ortes und der Zeit stattfindet und die zweite Erzählung nicht minder eigenthümlich und ursprünglich lautet und alle nähern Umstände sich völlig von denen der ersten unterscheiden. Man nenne nun die Schlußbemerkung in V. 24 eine zweite Nachweisung des Sprüchwortes (Then. a. O.), oder erkläre sich

die zweimalige Erwähnung desselben so, daß die erste seinen Ursprung — darum wurde es zum Sprüchwort 10, 12 — die zweite einen ähnlichen Fall erzählt, durch den das schon entstandene Sprüchwort von neuem bewährt und bestätigt wurde — darum sagt man u. s. w., in keinem Fall ist man befugt, die beiden parallelen Erzählungen auf ein und dasselbe Faktum zu ziehen, oder auch nur zwei verschiedene Schriften anzunehmen, von denen jede eine andere Ableitung des Sprüchwortes berichtete, die der Verfasser oder in diesem Fall besser Compilator des Buches ohne Aenderung aufgenommen hätte.

Mit größerer Einhelligkeit sieht ein Theil der namhaftesten Bibelforscher, darunter de Wette, Bleek, Ewald, Thenius in 23, 19—24, 23 und in K. 26 zwei durch die Tradition verschieden gefärbte Berichte über ein und denselben Vorgang, indem beide in der Flucht Davids auf den Hügel Hachila in der Wüste Siph, im Verrath der Siphiter an David, in der Verfolgung Davids durch Saul und der Verschonung Sauls durch jenen übereinkommen und noch in allerlei Nebenpunkten sich wenigstens ähnlich sind. Then. schreibt a. O. S. 120 über K. 26 geradezu: „Andere Relation, wie David von den Siphiten verrathen, Sauls verschont und ihm dieß vorgehalten habe", und schließt auf ein und denselben Vorfall mit 23, 19 ff. noch daraus, daß Saul ein moralisches Ungeheuer gewesen sein müßte, was er doch offenbar nicht war, wenn er David mit ruhiger Ueberlegung und durch dieselben Personen verführt nochmals nach dem Leben getrachtet hätte, nachdem dieser ihm so großmüthig das seinige geschenkt hatte. K. 26 soll sich zudem durch die dramatischere Behandlung (Nacht, Einschleichen ins Lager, Spieß und Wasserkrug, die ironischen Reden

gegen Abner, durch eine Unwahrscheinlichkeit (V. 24), einzelne Aeußerungen (V. 19. 20) und zum Theil auch die Sprache (V. 6. 11. 12) als der spätere, auf Volksüberlieferung beruhende Abschnitt erweisen. Auch Ewald sieht in K. 24 den frühern Erzähler, ohne auch hier schon alles Sagenhafte auszuschließen. Die harmonirenden Punkte sind jedoch theils in der Natur der Sache gelegen, theils unbedeutend und werden durch die differirenden, falls man sie nicht vermöge eines Gewaltstreichs für sagenhaft erklärt, mehr als aufgewogen. Saul verfolgte David auf ziemlich beschränktem Terrain, in dem gegen das todte Meer hin gelegenen Wüstenland: eine zweitmalige Flucht vor dem Verfolger nach der Wüste Siph (südöstlich von Hebron, wo in den Ruinen Tell Ziph das Andenken an die alte gleichnamige Stadt sich erhalten hat), schon an sich nicht auffallend, wird es noch weniger, wenn David dort das erstemal gute Bergung fand (in einem waldbewachsenen Strich der Wüste 23, 16); und die Anzeige der Siphiter, von der David nichts erfuhr, erklärt sich um so leichter, da sie auf der Höhe der Stadt Siph den Hügel Hachila im Süden vor sich hatten („der zur Rechten liegt an der Wüste"), und von dort die ganze Gegend auszuspähen vermochten (v. de Velde II, p. 104 f.). Die Siphiter mußten zu einer wiederholten Anzeige des Aufenthalts Davids um so geneigter sein, da sie Davids Rache ohnehin zu fürchten hatten und im Fall seiner Gefangennahme ihrer Furcht entledigt wurden und des Königs Gunst erlangten. Wie aber der Erzähler hier (26, 1) andere Worte für das sich wiederholende Ereigniß gebrauchen konnte, als die 23, 19 gewählten, ist nicht abzusehen. Dagegen schildert er die Voraussetzungen zu demselben als ganz verschiedene von den

frühern: David war nach seiner Vermählung mit Abigail aus der Wüste Paran in das Steppenland Juda's, im Westen des todten Meeres, zurückgekehrt. Dagegen hatte sich nach der erstern Erzählung David, nachdem er Kegila im Südwest Juda's vor den Philistäern errettet, von hier in die Wüste Siph gezogen, wo Jonathan zu ihm kam und ihn aufrichtete. Als sodann auf den Verrath der Siphiter Saul auszieht, entweicht David vom Berg Hachila noch weiter südlich in die Wüste Maon (heut zu Tage noch der Name Maïn gegen vier Stunden südöstlich von Hebron, Ruinen auf einem kegelförmigen Berge mit weiter Aussicht, v. de Velde II, 107 f.). Dorthin zog Saul nach, um David am Berg der Wüste zu umzingeln, während David an der andern Seite des Berges ihm zu entkommen trachtete und vor der Gefangennahme nur durch einen plötzlich erfolgten Einfall der Philister, welcher den König abrief, errettet wurde (23, 25 ff.). All das fehlt in der zweiten Erzählung, in welcher Saul mit seinen Leuten weiter im Norden stehen bleibt, nicht Saul bei Tag zu David zufällig in eine Höhle kommt, sondern David mit zwei Vertrauten den König Nachts im Lager aufsucht und an seiner Wagenburg schlafend findet. Saul nimmt in der frühern Erzählung nach dem Zug gegen die Philister die Verfolgung Davids wieder auf in der Wüste Engedi, wohin sich unterdeß David begeben hatte, und trifft zufällig mit ihm in einer Höhle, wo sich der Verfolgte verborgen hält, zusammen. Zudem ist die Beschreibung des Asyls 23, 19 genauer, ein Umstand, der anderwärts, wenn es gerade paßt, als ein sicheres Anzeichen absichtlicher Fiction gelten muß, obgleich hier der Bericht, dem sie angehört, als der ursprünglichere angesehen wird. Saul bricht 26, 2 wieder mit dreitausend

Mann zur Verfolgung Davids auf. Als ob nicht eine davon verschiedene Zahlangabe den kritischen Argwohn noch stärker erregt hätte! Schon 13, 2 ist berichtet, daß „Saul sich dreitausend Mann aus Israel wählte“, ein kriegsbereites Corps auserlesener Streiter, das für rasche Expeditionen zur Hand war, im Unterschied vom Volksheer für größere Kriege. Somit bestätigt hier die gleiche Angabe den frühern Bericht, aus dem anderseits sie selbst Licht und Beglaubigung empfängt. V. 6 hat eine meist übersehene ganz charakteristische Angabe. Als Davids Begleiter erscheint hier neben seinem Schwestersohn Abisai, dem Bruder Joabs und später selbst berühmten Heerführer der Hethiter Achimelech, der K. 23 f. und auch sonst nirgends erwähnt wird, ein Nichtjude aus alteinheimischem Volksstamm, der sich frühzeitig zu David geschlagen haben mußte und zu seinen Vertrauten zählte. Ist hier der Hethiter aus altkananitischem Stamm, der vor Israel, soweit es ihn nicht ausgerottet, ins Gebirg Juda geflohen war, etwa gar ein Beweis bewußter Fiktion, um die Erzählung durch die genaue Angabe wahrscheinlicher zu machen, und nicht vielmehr ein Zeichen des streng geschichtlichen Charakters der Erzählung? Ausschmückende Sage wäre auf einen bekanntern Mann und jedenfalls einen Judäer verfallen. Die durchgängige Verschiedenheit beider Berichte hält auch im Folgenden an. Freilich ist beidemal der Todfeind in Davids Hände geliefert, und der gleichen Thatsache geben die Leute Davids zunächst mit den gleichen Worten Ausdruck. Allein nachdem sie das erstemal beigefügt: Thue was dir gutdünkt, David sodann vom Saum des Obergewandes Sauls abschneidet und sich hierauf verwahrt, die Hand an den Gesalbten des Herrn legen zu wollen (24,

5—8), will nun (26, 6—12) Abisai den Saul tödten — der gesteigerte unmenschliche Grimm des Königs hat auch den Unmuth der mit David Verfolgten gesteigert — was ihm David mit einer ähnlichen Betheuerung wehrt, die bei der größern Gefahr, in der er dießmal den König bei der auflodernden Rachgier Abisai's erblickt, ausführlicher motivirt und wiederholt wird. Hatte David früher selbst ein Stück vom Gewand Sauls genommen, so fordert er jetzt, aber erst nachdem er jene Betheuerung gesprochen hat, seinen Begleiter auf, Speer und Wasserkrug des Königs zu nehmen. Denn nicht David selbst that es, da V. 12: David nahm u. s. w. in Einstimmung mit der Aufforderung an Abisai in V. 11 nur heißen kann, Abisai habe Speer und Krug im Auftrag Davids und für denselben weggenommen. Die lebhafte Veranschaulichung V. 12: Niemand sah, Niemand merkte es, Niemand erwachte, und die Angabe, daß „ein tiefer Schlaf vom Herrn auf sie gefallen war", welche ebenso sehr die Ueberzeugung des Erzählers von einer göttlichen Fügung als den eigenthümlichen und vom frühern Ereigniß verschiedenen Charakter der Geschichte betont, dienen jedenfalls mehr der Beglaubigung derselben, als der Behauptung des Gegentheils. 24, 9 war David dem Saul nur aus der Höhle gefolgt und hatte ihm zugerufen. Hier begab er sich „nach jenseits auf die Spitze des Berges", die er vorhin verlassen hatte, um unten das königliche Lager heimlich zu betreten, und befand sich „fern vom Könige, da ein großer Zwischenraum zwischen ihnen war" 26, 13. Der Erzähler hebt dieß absichtlich hervor, um die größere Gefahr bei dem inzwischen stärker gewordenen Grimm des Königs zu bezeichnen: er konnte kaum durch bestimmtere Färbung eine indirekte Beziehung zum frühern gleichartigen

Vorkommnisse nehmen und dadurch beide in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit bestätigen. Rief früher David hinter dem König her und ihn an, so ruft er 26, 14 gegen das Volk und Abner hin und hält ihm vor, daß er seiner Pflicht, den König zu schützen, schlecht nachgekommen sei. Er gibt sich den Anschein, um seine tiefe Bewegung zu verbergen, als wolle er mit dem König unmittelbar sich nicht weiter zu schaffen machen und wendet sich an den Diener, gewiß durch ihn alsbald an den Herrn zu kommen, was Abner selbst sogleich merkt. Er zeigt ihm auch den entwendeten Speer und Wasserkrug nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, da es ohnehin Nacht ist, Abisai dieselben trägt und beide ziemlich entfernt von einander sind, sondern fordert ihn auf nachzusehen, ob er sie an ihrer Stelle finde (V. 16). Die weitere Angabe, wie Saul in der Nacht nur an der Stimme David zu erkennen vermag, die Antwort Davids weist für jeden nicht Präoccupirten auf Erlebtes und nicht Erdichtetes. Dazu ist die Rede Davids, dem tief erregten Gemüth entströmend, das ahnt, daß der entscheidende Wendepunkt für beide gekommen ist, ganz verschieden von der früheren und höchst eigenthümlich; nur daß er natürlich zuletzt auch wieder auf seine Hasser in der Umgebung des Königs deutet, die ihn nun aus dem Lande treiben und daß er sich nicht weiter anschließen könne an das Erbtheil des Herrn, das Bundesvolk. In dieser Rede soll aber V. 20 auf spätere Zeit hindeuten: „Möge mein Blut nicht fallen auf die Erde, fern vom Angesicht des Herrn.“ Die Worte sind aber David nicht nothwendig abzusprechen, wofern nicht der Bericht über seine lebendige Frömmigkeit und den Glauben seiner Zeit an die Gnadengegenwart Gottes in seinem Volk über der Bundeslade des heil. Zeltes un-

wahr ist. Damit ist nicht gesagt, daß dieselben nicht auch die bittere Klage vieler, die im 7. Jahrhundert von ungerechten Königen wie Manasse in die Verbannung geschickt wurden, sein könnten, wie Ewald will; aber sie stehen nun einmal als Worte Davids in einem das innerste Bedürfniß seiner Seele schmerzlich berührenden Moment seiner Geschichte, wo die Ahnung einer Verbannung aus der Heimath daran ist, in Gewißheit überzugehen. Dem Manne, welchem sich bereits die bedeutendste Zukunft durch Prophetenwort eröffnet hatte, lag gewiß nichts näher als der Wunsch, doch nicht fern von der gottesdienstlichen Gemeinschaft mit dem Volk Gottes und von der Stätte der Anbetung und Gegenwart Gottes unter götzendienerischen Stämmen sterben zu müssen. Dort (K. 24), sagt Erdmann a. O. S. 302, zeigt David dem Saul, um ihm nachzuweisen, wie unbegründet sein Wahn sei, daß er ihm nach dem Leben trachte, daß jetzt sein Leben in seiner Hand gewesen, daß er aber an die Person des Gesalbten des Herrn nicht habe Hand anlegen wollen und seiner geschont habe; hier dagegen stellt er den Saul darüber zur Rede, weshalb er ihn unabläßig verfolge, hält ihm vor, daß er es darauf abgesehen habe, ihn, der ihm dem mächtigen Könige gegenüber der Schwache und Geringe sei, zu vernichten und dringt in ihn, von diesem Vorhaben abzustehen. Nannte aber David das erstemal sich in seiner Aermlichkeit dem königlichen Verfolger gegenüber einen todten Hund, einen Floh, um den der König sich bemühe, so ist nicht abzusehen, warum er das anderemal in wo möglich noch elenderer Lage nicht wieder wenigstens den letztern Ausdruck, verbunden mit der neuen Wendung: wie man ein Rebhuhn auf den Bergen verfolgt, gebrauchen konnte. Man dürfte hier aber auch der Ansicht sein, daß

die Gleichheit der Lage Davids den Erzähler veranlaßt habe, auch dessen Sprache in jenem Punkt zu conformiren. Auch die Antwort Sauls V. 21 ist keineswegs ein Nachhall der Worte 24, 18, sondern ganz verschieden, wie die neue Lage und Stimmung des Königs, der sie Ausdruck gibt. Sein neues Verbrechen in Verfolgung des großmüthigen Verschoners seines Lebens war größer und ruchloser: so trifft denn jetzt der für ihn unerwartete und tief beschämende Edelmuth Davids das von Haus aus selbst nicht unedel angelegte aber längst dem Haß, Neid und Argwohn verfallene Herz des Königs mit einem letzten Strahl: sein von ihm selbst mißhandeltes Gewissen erhebt die letzte laute Anklage gegen ihn in einem erschütternden Selbstbekenntniß. Damit erlischt aber die Widerstandskraft desselben gegen den bösen Dämon, der von Saul Besitz genommen hatte, völlig. Dazu halte man die kurzen schlagenden Absätze der Selbstanklage V. 21 gegen die lauggesponnene Rede 24, 18 ff. Ein weiteres Zeugniß gibt V. 22 in dem angenommenen Erbieten Davids zur Herausgabe des weggenommenen Speeres, das die Anhänger der Theorie der Doppelberichte natürlich als Ausschmückung der vom Thatbestand einmal abgeirrten Sage, wir aber als feinen Zug der Erzählung oder vielmehr der Handlungsweise Davids betrachten, der Saul etwas zurückstellt, das ihn an die wiederholte Schonung seines Lebens erinnern sollte. Das angebliche Selbstlob Davids V. 23 f. (Gott wird vergelten dem Manne seine Gerechtigkeit und Treue, in dessen Hand er dich heute gegeben hatte. Wie ich deine Seele heute hochgeachtet habe, so wird meine Seele in den Augen Jehova's groß geachtet sein, daß er mich aus aller Drangsal erretten wird) sagt nicht mehr als 24, 12. 13. 16, die in

der „ursprünglichen“ Erzählung stehen, stellt bloß Davids gerades und pietätsvolles Handeln der Treulosigkeit des Königs entgegen, er hofft dafür ganz nach Maaßgabe des Gesetzes, Lev. 26. Deut. 28 die Hilfe des Herrn und kann somit nicht dafür beweisend sein, daß nur 24, 18—20, wo Saul David lobt und ihm Segen wünscht, der ursprüngliche Abschnitt ist. Eher könnte V. 25 für diesen Dienst in Anspruch genommen werden, wo wenigstens Saul, nicht David redet. Aber die sonst schon höchst wahrscheinliche Authentie des Stückes zugegeben, sucht hier offenbar der König die ihm unerträglich gewordene Situation rasch zu beendigen. Er hat keine Thränen mehr wie beim erstmaligen Anerkenntniß seiner Schuld und fruchtlosen Bemühungen, sowie der Treue und Schuldlosigkeit Davids, sondern nur noch das durch den überwältigenden Eindruck des Augenblicks ihm abgepreßte Geständniß, daß David aus allen Bedrängnissen siegreich hervorgehen werde. Der Schluß des Abschnittes gegen 24, 23: Saul kehrte zurück in sein Haus (von der Verfolgung Davids nach Gibea), ist ebenfalls bedeutsam: David ging seines Weges, Saul aber kehrte zurück an seinen Ort, d. i. den Lagerort, den er in der Verfolgung eingenommen hatte, um dieselbe nach Umständen fortzusetzen. Daß David auch jetzt keine Ruhe vor ihm erhielt, zeigt das nächstfolgende Kap., welches seinen Entschluß, aus dem Lande zu fliehen, weil „er sonst weggerafft würde in die Hand Sauls und es nichts Gutes mehr dort für ihn gebe“, seine Flucht und Aufenthalt zu Ziklag im Philistergebiete erzählt. Es trat nun der 26, 19 von ihm geahnte äußerste Nothstand für ihn ein. Schon wegen dieser Rückbeziehung schließt sich Kap. 27 viel passender an 26, als wie Then. will, an Kap. 24. Was er dort gegen

Saul äußert, ist er genöthigt jetzt auszuführen, und eben die von Saul fortgesetzte Verfolgung (27, 1. 4 vgl. mit 26, 25) nöthigt ihn dazu. Vermag man nach dem Ausgeführten weder dramatischere Behandlung, noch Unwahrscheinlichkeit oder einzelne Aeußerungen und „zum Theil" auch die Sprache in K. 26 mit Then. als Zeichen eines spätern auf Volksüberlieferung beruhenden (Doppel-)Berichtes anzusehen, so findet letztere Annahme auch keinen Halt an dem Vorwurf, daß Saul nach Kap. 26 als moralisches Ungeheuer erscheinen würde. Wenn er als solches erscheint, so ist damit der fragliche Bericht noch nicht gerichtet: immerhin ist Saul von einem solchen nicht mehr fern, als David genöthigt war vor ihm, sei es nach ein- oder zweimaliger großmüthiger Verschonung seines Todfeindes das Land zu verlassen. Der Haß gegen den Mann, in welchem er seinen Nachfolger auf dem Thron erblickte, konnte, nachdem es ihm einmal feststand, denselben aus dem Weg zu räumen, sich mit einmaligem mißglücktem Versuch nicht zufrieden geben. Daß aber die Verfolgung jedenfalls in der bisherigen bedrohlichen Weise nach demselben fortgedauert hat, darf nach 27, 1—4 auch Thenius nicht läugnen, und damit kommt er, wenn er die weitere Verfolgung Sauls nicht zu einem energielosen Spiel oder Davids Befürchtungen zu bloßen Hirngespinnsten machen will, auch seinerseits zu dem nämlichen moralischen Ungeheuer, das er gegen K. 26 ins Feld führt. Zu einem solchen war Saul nach und nach geworden dadurch, daß sein Widerstand gegen die bösen Triebe, denen er Zugang verstattet hatte, immer mehr erlahmte und einzelne Versuche, dem bessern Geist den Sieg wieder zu verschaffen, durch seine Umgebung alsbald wieder vereitelt wurden. Er vermochte durch sich selbst

seiner nicht mehr Herr zu werden und äußere Einwirkung schürte noch den schon lodernden Brand. Thenius schwächt selbst sein Argument, wenn er S. 123 a. O. bemerkt: „David wußte, wie schnell Saul wieder andern Sinnes werden konnte, und darum ging er lieber außer Landes", und damit die Erzählung Kap. 26 wieder wahrscheinlich macht, denn unter allen Umständen ging die Verfolgung, wenn er sie wieder aufnahm, auf den Tod ihres Opfers.

Ferner soll man einen Doppelbericht finden in der zweimaligen Flucht Davids zu den Philistern in 21, 10—15 und 27, 1 ff., einer s. g. zwiefachen Relation über ein und dieselbe Begebenheit aus verschiedenen, einander theilweise widersprechenden Quellenschriften. Thenius schreibt hierüber a. O. S. 101 f.: „Schon die nach allem vorhin Erzählten unnöthige Erwähnung, daß David vor Saul geflohen sei, zeigt daß dieser Abschnitt ursprünglich in einer andern Verbindung gestanden habe und nur willkührlich hier eingefügt sein möge. Der historische Werth desselben steht noch um eine Stufe tiefer als der von K. 19. Die andere Relation von Davids Flucht nach Gath verdient unstreitig den Vorzug, denn David wird gewiß nur in der äußersten Noth und nicht gleich Anfangs zu den Philistern seine Zuflucht genommen haben und es wäre seltsam, wenn er zu diesen mit dem sehr kenntlichen und bekannten Schwert Goliaths sich begeben hätte. Der eine Volkssage enthaltende Abschnitt ist nur eingeschoben und K. 22 schließt sich nach Anfangsworten und Hauptinhalt an 21, 10 passend an." Und von Andern (Schrader — de Wette) wird beigefügt, daß auch 23, 1—5 Davids Zug gegen die Philister mit 27, 2 ff., wo er bei Achis sich aufhält und von ihm mit Ziklag belehnt wird, und 29, 1 ff., wo ihn die Obersten

der Philister ebenfalls verdächtigen, in Widerspruch steht. Schon oben hatte sich ergeben, daß die Ansicht Then., nach welcher K. 20 „sehr wahrscheinlich“ nicht vom Verfasser des vorigen herrührt, sondern einen aus einer ältern Quelle entlehnten und vielleicht in der Prophetenschule verfaßten Abschnitt für sich bildet, insoweit gar nicht wahrscheinlich ist, als er nicht ganz mit dem Vorigen stimmen und unpassend hier eingefügt sein soll. Denn letzteres widerlegt sich schon dadurch, daß die Erzählung von der Flucht Davids aus Najoth 20, 1 nach Rama zu Jonathan sich auch sachlich genau an das Ende von K. 19 schließt, da David in dem Ergriffenwerden der Abgesandten Sauls, die ihn wegführen sollten, durch den Geist Gottes den Anlaß erkannte, von Najoth fortzukommen, wo nun seines Bleibens nicht mehr sein konnte. Daher hat man nicht mehr sonderlich zu beachten, daß 21, 2—10 unmittelbare Fortsetzung von 19, 26 sein soll. Vielmehr flieht David von Gibea nach seiner seiner Begegnung mit Jonathan ganz allein zu Achimelech, dem Hohenpriester zu Nob, um durch ihn das Orakel zu befragen, und nachdem er sich durch eine Nothlüge das zu weiterer Flucht Benöthigte verschafft hat, geht er mit Goliaths Schwert versehen an die philistäische Grenze und gelangt zu König Achis nach Gath. Er hatte sich, vielleicht wegen des Edomiters Doëg, den er dort fand, keinen ganzen Tag beim Hohenpriester aufgehalten. Statt hierher wäre David nach Then. und A. sogleich in die Höhle Adullam gegangen, indem sich 22, 1 wieder passend an 21, 10 anließen soll. Natürlich gelingt eine solche willkührliche Lösung und Bindung des Stoffes bei der einfachen Darstellung der biblischen Geschichtschreiber fast durchweg und man thut sich nicht wenig darauf zu gut, daß nach Herausnahme solcher

angeblich fauler oder unnützer Glieder das Uebrige wieder so schön zusammenschließe. Doch liegt nicht selten eine unnütze, wo nicht gar die Geschichte benachtheiligende und verstümmelnde Vereinfachung in manchen dieser Fälle vor. Möglich, daß 21, 11—16 aus einer andern Quelle stammt, daß diese vielleicht auch die Stelle in einem etwas andern Zusammenhang hatte, aber deshalb wäre das Stück noch nicht für historisch unrichtig noch für nach V. 10 unrichtig eingesetzt zu erklären. Gar nicht der Rede werth ist, daß die Worte V. 11: er floh vor dem Angesichte Sauls (von Nob) unnöthig seien, da David schon seit seinem Abschied von Jonathan und noch früher auf der Flucht war; denn es dürfte betont werden, daß Davids Uebertritt zum Landesfeind die Flucht vor keinem Geringern, als seinem bisheri-. den König und Herrn war, weil er vor ihm in Juda sich des Lebens nicht mehr sicher hielt. Daß sie „am selben Tage“ erfolgte, paßt gut zur Angabe, daß er nach Nob gekommen war, hängt aber in der Luft, wenn es von ihr losgerissen wird. Sogleich der Anfang des Abschnittes ist sohin wenig empfehlend für die Annahme, daß er ein Reflex späterer Volkssage aus K. 27 sei. Die Verschiedenheit der beiderseitigen Umstände könnte wieder nicht größer sein, und das Reflektirte wäre mit der Ausnahme, daß David eben beidemal zu den Philistern geht und sie zu seiner Sicherheit mehrfach täuscht, etwas in jedem Betracht Verschiedenes von seinem Urbild. David geht allein, denn eine Begleitschaft hatte er vor dem Hohenpriester nur simulirt, um mehrere Schaubrote für den Wüstenweg zu erhalten, und da er im Gebiet der Philister alsbald Aufsehen und Argwohn erregt, stellt er sich wahnsinnig und täuscht so den König, der ihn laufen läßt, da er wie er meint, an Narren ohnehin keinen

Mangel habe. David begibt sich sofort auf judäisches Gebiet zurück in die Höhle Adullam 22, 1. K. 27 kommt er geraume Zeit später wieder, nach wohl überlegtem Plan (K. 26), mit Familie und zahlreichem Gefolge sammt dessen Familien, läßt sich in Ziklag als seinem Eigenthum nieder, unternimmt Streifzüge gegen feindliche Stämme im Süden gegen Aegypten hin und verbleibt längere Zeit dort angesehen und vom König geschätzt und begünstigt, bis er endlich vor dem Neid und Argwohn philistäischer Führer beim letzten Krieg gegen Saul zurückzugehen genöthigt wird. Der Bericht in 27 ist viel ausführlicher und anschaulicher und gilt als ursprünglich, Kap. 26 dagegen sollten dieselben Eigenschaften ein Kriterium des Nachgebildeten, Gemachten abgeben. Daß nun 21, 11—16 großen historischen Werth habe, wollen wir nicht behaupten, können aber aus solchem Grund die Unwahrscheinlichkeit der Erzählung nicht zugeben. Die Flucht gleich Anfangs in Feindesland soll nur für den Fall äußerster Noth denkbar sein, daher in K. 27 ihre richtige Stelle haben. Indeß müßten die Mittheilungen Jonathans, welche wahrheitsgetreu waren und deshalb dem Verfolgten keinen Zweifel mehr an dem Mordplan Sauls gegen ihn gestatteten, David jedenfalls zur Flucht von Gibea veranlassen: daß er in jähem Schrecken über Nob, wo er sich durch eine Nothlüge Brot verschafft, bis zu den Philistern lief, gereicht ihm nicht zur Ehre, durfte aber nach der objektiven Weise biblischer Geschichtsdarstellung nicht verschwiegen werden, wenn es einmal geschehen war. Es ist eine Unsitte jener Kritik, hervorragende Persönlichkeiten bis auf die innersten Fasern ihres Charakters inquiriren zu wollen und wenn sie dieselben glücklich gefaßt zu haben glauben, sie daran wie Hampelmännchen tanzen

zu lassen. So wird hier aus sonstigen Berichten für David ein Gerüste seines Handelns zurechtgemacht, an das er sich streng zu halten hat: wird etwas von ihm berichtet, das damit nicht harmonirt, so verfällt es der Scheere, obgleich es in derselben Schrift steht, welche eine Beurtheilung des Mannes allein ermöglicht. David durfte nun einmal mit hoher Bewilligung gewisser Leute nur im „äußersten Nothfall" zu den Philistern gehen: daß ihm sein erschrockenes Herz sogleich damals diesen Nothfall vorspiegelte, wo er in den Anfängen seines Verfolgungs- und Leidenslebens noch wenig an solche Schicksalsschläge gewöhnt war, fällt Niemand ein, so nahe es liegt. In der Fremde, wo er sich allein vor Saul sicher wähnte, wollte er sich offenbar als Ueberläufer aufspielen und bessere Zeit abwarten, muß sich aber bei dem erklärlichen Haß und Argwohn der Philister wahnsinnig stellen und sehr bald das Land verlassen, worauf er in die genannte Höhle flüchtet. Namentlich bleibt es schwierig, V. 12. 14—16 nicht die lebendige Wirklichkeit wiedergespiegelt zu finden. Dem vom Schwert des Goliath entlehnten Einwand, daß dasselbe als den Philistern wohlbekannt David sofort verrathen haben würde (was die Erzählung auch selbst zu verstehen gibt), begegnet Nägelsbach a. O. S. 403 und Erdmann S. 259 mit der Bemerkung, es heiße 21, 9 nur, David habe es von Nob fort, nicht aber, er habe es mit nach Gath genommen. Zunächst bedurfte er, sagt letzterer weiter, einer Waffe für den weiten und möglicherweise sehr gefahrvollen Weg bis an die philistäische Grenze; inzwischen konnte er sich auf andere Weise mit Waffen versehen, um, wenn er auch drüben solche bedurfte, durch das Schwert des Goliath sich nicht selbst zu verrathen. Aber damit ist wenig und ganz

Unwahrscheinliches gesagt. Er sah sich ja doch alsbald erkannt und verrathen, wird sich daher auch sogleich anfangs nicht davor gefürchtet und gar nicht gedacht haben, er könne unerkannt dort verweilen. Jenes Schwert nahm er sicher mit. Wozu? ist nicht gesagt. Die Notiz genirt ein wenig; wäre sie jedoch unwahr, so hätte sie gewiß den alten Erzähler noch mehr genirt. David täuschte sich über die Rolle, die er als tüchtiger Kriegsmann bei den Philistern zu spielen gedachte; ihr Haß gegen ihn war noch nicht erloschen, obgleich schon einige Jahre seit der Tödtung Goliaths verstrichen waren. Er suchte sich nun so gut er konnte aus der Schlinge zu ziehen und aus dem Staube zu machen. Bei Achis durfte der so tapfere Feind von dessen Todfeind um so bessere Aufnahme hoffen, da Gath vor nicht sehr langer Zeit noch israelitisch war und David darauf rechnete, daß der philistäische Fürst die starke Hand, die „zehntausend erschlagen", nicht zurückweisen würde. David ging sodann von Adullam in der Wüste Juda's nach Moab und von da auf den Ruf des Propheten Gad nach Juda zurück, das von Neuem durch einen Einfall der Philister in Bedrängiß war. Obwohl vom König geächtet, stritt er nach Befragung des göttlichen Willens gegen den Feind, schlug ihn und befreite Kegila in der Ebene von Juda. Darauf folgt sein Aufenthalt in der Wüste Siph und die Verrätherei der Siphiten. Ps. 34 hat die Ueberschrift: Von David als er verstellte seinen Verstand vor Abimelech und dieser ihn wegtrieb und er entging. Die Worte decken sich inhaltlich mit unserem Abschnitt. Abimelech der Ueberschrift ist identisch mit Achis, da jener Name Würdename aller philistäischen Könige war, wie Pharao der ägyptischen, Agag der amalekitischen, Lucumo der etruskischen. Der Eigenname paßte

für die Geschichte, der Würdename für die Ueberschrift des Psalms. Auch wenn der Psalm nicht auf die Lage Davids gedichtet ist, beweist die Ueberschrift doch für den historischen Charakter unsers Abschnittes, da sie nicht aus demselben von ungefähr herausgenommen oder auf nichtssagende Berührungen des Psalms (V. 9 und 3) mit V. 14 der Erzählung begründet wurde. Das Lied enthält keine bestimmte Bezugnahme auf jenen kurzen Aufenthalt Davids in Gath kann daher vom Verfasser der Ueberschrift, die auch einen andern Namen des Königs nennt, um so weniger willkührlich auf denselben gedeutet worden sein, sondern auf dem Grund fester schriftlicher Ueberlieferung, die er wahrscheinlich mit dem Liede selbst einer Geschichte Davids entnahm, welcher auch Ps. 18 mit dem Wesentlichen seiner Ueberschrift angehört haben wird (die Psalmen von Delitzsch, 3. A. I, S. 283). Das Lied aber wegen seines didaktisch reflektirenden Tones und wegen des Mangels ausdrücklicher Beziehungen auf jenen philistäischen Vorgang David abzusprechen, hat man keinen Grund, obwohl es mit Ps. 56 in eine etwas spätere Zeit des königlichen Dichters gehören mag.

Auf verschiedene Quellen führt man 25, 1 und 28, 3 und die diesen Versen folgenden Abschnitte zurück. An beiden Stellen ist Tod, Begräbniß Samuels zu Rama und die Trauer Israels um ihn berichtet. Dieß darf nicht ein und derselbe Autor thun, da sich kein Grund hiefür denken läßt, somit wird (Then. S. 126 a. O.) 28, 3 ff. vom Bearbeiter eingeschoben sein, 25 aber einer ältern Quelle aus der Prophetenschule entstammen. Wir hätten nichts dagegen, wenn es sich nachweisen ließe oder auch beide Angaben ältern Quellen entnommen wären, einstweilen aber ist, wie schon längst bemerkt wurde, am einleuchtendsten, daß

28, 3 nicht selbständige Notiz aus einer weitern Quelle, sondern aus 25, 1 wiederholt ist um das Folgende über die Beschwörung Samuels durch Saul einzuleiten. Da berichtet werden will, daß Saul zur Todtenbeschwörerin in Endor geht, damit sie ihm den Geist Samuels aus dem Hades rufe, so könnte, denken wir, füglich die Geschichte mit der Angabe beginnen, daß Samuel gestorben und begraben war, und der Pietät des Verfassers gegen den großen Mann darf man zu gut halten, daß er auch wieder der Landestrauer um ihn erwähnte. Die folgende That Sauls tritt damit in so grelleren Contrast. Doch ist 28, 4—25 sicher aus andrer Quelle, da die Episode den Geschichtszusammenhang unterbricht und 29, 1 f. an 28, 2 anschließt. Aber die Episode hat der Verfasser mit jenen Worten eingeleitet, die deshalb auch mit 25, 1 nahezu gleichlautend sind.

Anders verhält es sich mit der zweimaligen Erwähnung des Todes Sauls in 31, 4 und 2 Sam. 1, 9. 10. Nach ersterer Stelle hat er sich selbst entleibt und ebenso that sofort sein Waffenträger, der den König trotz dessen Aufforderung nicht tödten wollte; nach der andern wäre er nach seinem Verlangen von einem eingewanderten Amalekiter welcher David darüber Bericht erstattet, getödtet worden. Den Widerspruch erkennt hier auch Then. für scheinbar: Der Amalekiter schrieb die That fälschlich sich selbst zu. Er hatte sich in der Nähe Sauls befunden, als dieser sich in sein Schwert stürzte und ihm Diadem und Armbänder abgenommen, die er mit der Versicherung, daß er Saul getödtet und in Hoffnung großen Lohnes zu David brachte. David schenkte dem Amalekiter, der in Saul zugleich den Verderber seines Stammes erschlagen hätte (1 Sam. 15), Glauben und mußte ihn als Königsmörder tödten, wenn er

sich nicht in Verdacht der Billigung oder gar Anstiftung des Mordes bringen wollte. Winers (Realwört. II. 392) Bemerkung, daß man in einem andern als einem biblischen Schriftsteller gewiß nicht um dieser Verschiedenheit willen auf eine Composition des Buches, resp. jener Stellen aus zwei Relationen schließen würde, trifft noch bei vielen andern „Widersprüchen" zu. Die von Josephus, Rabbinen und ältern christlichen Auslegern versuchte Ausgleichung, Saul habe sich durch sein Schwert nur schwer verwundet und sei erst auf sein Geheiß durch den Amalekiter völlig getödtet worden, ist nicht schlechter noch besser als die neuere Annahme zweier Urkunden über den Tod Sauls, von denen die eine den treuen Waffenträger, die andere einen rohen Nichthebräer bei den letzten Athemzügen des sterbenden Helden zugegen sein lasse, jene aber der Bericht der Saul Wohlwollenden, diese der seiner Widersacher gewesen sei.

Ein wirklicher Doppelbericht ist endlich in den Relationen 2 Sam. 8 und 10—12 über den ammonitisch-syrischen Krieg, wie schon Gramberg (Rel. Jd. II, 108) erkannt hat, ohne die Zustimmung von Winer (Realw. I, S. 260 f.), Thenius u. A. zu erhalten, welche hier zwei aufeinander gefolgte Kriege geschildert finden. Gramb. berief sich für die Annahme e i n e s Krieges auf die an beiden Stellen im Wesentlichen zusammenstimmenden Zahlangaben, auf welche er indessen selbst kein großes Gewicht legte, und darauf, daß die Aramäer nach einer so entscheidenden Niederlage (2 Sam. 8) sich nicht hätten sobald erholen und zu einem neuen sehr bedrohlichen Schlag gegen Israel ausholen können, und K. 10 auch nichts von Empörung und Abfall derselben von David, dem sie doch K. 8 unterthänig gemacht waren, gemeldet sei. Die Entgegnung Winers a. O., daß die

Syrer von Zoba K. 10 nicht als selbständige Feinde Davids sondern nur als Bundesgenossen der Ammoniter auftreten und es mit dem Unterjochen ferne wohnender Völkerschaften durch israelit. Könige in den hebräischen Geschichtsbüchern überhaupt nicht zu streng zu nehmen sei („die gedemüthigten Syrer konnten nach einigen Jahren wieder so viele Streitkräfte beisammen haben, um Lust zu bekommen, in dem Heere der Ammoniter sich an ihrem Besieger zu rächen") umgeht die Schwierigkeiten durch leere Behauptung und die weitere Annahme von Unzuverläßigkeit der hier noch durch die Chronik und Ps. 60 bestätigten Berichte. Mochte Aram, das nach K. 8 völlig gedemüthigte und unterworfene (sämmtliche Reiche Arams zahlten David Tribut V. 6), auch nur mit gedungenen Hilfstruppen am Kriege sich betheiligen, so lag darin, zumal da dieselben wieder seine ganze Macht repräsentirten, doch so gut ein Abfall von David, als wenn sie selbständig operirten, und die sonst so ausführliche Darstellung bliebe hier durch Verschweigung des Abfalls auffallend lückenhaft. Es ist daher K. 10 kein zweiter aramäischer Krieg berichtet, da dort jene Völker als noch ganz unabhängig von David erscheinen und in den Solddienst der Ammoniter gegen ihn treten, sondern K. 8 wird der nämliche Krieg nur summarisch nach seinen Resultaten erwähnt und mit den übrigen Kriegen Davids zusammengestellt, der K. 10 aus besonderm Grund, wegen der Geschichte des Uria und der schweren Verschuldung Davids, noch eine ausführliche Darstellung erhält. David scheint überhaupt keine aramäischen Kriege für sich allein geführt zu haben, da sie sich gleich seinem mit den Edomitern geführten Krieg am ammonitischen Kriege (K. 10) entzündeten. Eine eigenthümliche Behandlung erfahren die Berichte in K. 8 und

10—12 bei Erdmann. S. 14 a. O. läugnet derselbe, daß hier zwei verschiedene Relationen über ein und denselben Feldzug Davids gegen die Syrer seien, weil die Hilfsquellen der Syrer auch nach der ersten Niederlage noch ergiebig genug sein konnten, ihr Abfall nicht nothwendig erwähnt zu sein brauchte, da es sich von selbst verstand, daß sie bei nächster Gelegenheit das Joch wieder abzuschütteln suchten, und wenn der 8, 3 erwähnte Syrerkrieg mit dem Ammoniterkriege K. 10—12 zusammenfiel, diese Verbindung in K. 8 bei der Aufzähluug der Kriege nicht gänzlich unberücksichtigt geblieben wäre. Diese Gründe verloren aber unter der Hand ihr Gewicht, denn S. 418 desselben Buchs vertheidigt der Verf. die entgegengesetzte Ansicht und entzieht seiner ersten Annahme Grund und Boden. Eine Verbindung des aramäischen mit dem ammonitischen Krieg die Erdmann in K. 8 vermißt, ist übrigens V. 13 deutlich zu erkennen: ein noch genauerer Connex beider hätte der blos summarischen Darstellung, die hier gegeben werden will, widersprochen. Einen nicht undeutlichen Zusammenhang hat auch 8, 3 f. mit 10, 16 ff.: Hadadeser, König von Zoba holte von Joab geschlagen Hilfstruppen aus Mesopotamien, wo er sich wieder befestigen wollte, wurde aber von David wieder geschlagen (10, 17) und erlitt dabei die 8, 4 erwähnten Verluste bei Helam 10, 17, das nach der Parall. 1 Chron. 18, 3 in der Nähe von Hamath gelegen war. Die Zahl (42000 Mann) stimmt mit der Angabe des Verlustes in 10, 18 (40000 M.) und auch der K. 10—12 ausführlich beschriebene Krieg endet mit der völligen Unterjochung der Syrer V. 6. 9. Die Kämpfe mit ihnen, welche K. 8 nach ihrem Ausgang schon erwähnt waren, wären wohl nicht mehr ausführlicher dargestellt worden, wenn die

Syrer nicht von den Ammonitern gedungen worden und sich mit großen Streitmassen am ammonitischen Kriege betheiligt hätten, der als theokratischer Kampf (10, 12) und weil die folgenschwere Geschichte des Uria eine Episode desselben war, eine genaue Beschreibung erhalten mußte. Dagegen wird der Krieg, den David durch Joab mit den Edomitern führen ließ (8, 13. Ps. 60) nicht in Verbindung mit dem ammonitischen ausführlicher erzählt, weil die Idumäer dabei unabhängig von den Ammonitern, obgleich auf Anstoß des Kriegs derselben mit den Juden, auf eigene Faust handelten und über die südlichen Landschaften Juda's herfielen. Wenn sodann bemerkt wird (Then. a. O.) 12, 26 ff., wo die letzten Katastrophen der ammonitischen Kämpfe mit der Eroberung der Hauptstadt Rabba erzählt sind, schließe sich passend an 11, 1 an, auch wenn man sich 11, 2—12, 25 hinwegdenke, so liegt die Anknüpfung an 11, 1 deutlich genug vor, die Episode ist jedoch am passenden Ort eingeschaltet, und da die Unterbrechung des Kriegsberichtes durch den geschichtlichen Verlauf selbst bedingt war, ist sie schwer „hinwegzudenken“.

Den 60. Psalm verweist seine Ueberschrift in die Zeit des 8, 13 erwähnten Edomiterkrieges, da er gedichtet ist „als David stritt mit Aram der beiden Flüsse und Aram Zoba und Joab zurückkehrte und Edom schlug im Salzthale (der Salzsteppe am Südende des todten Meeres) bei zwölftausend Mann. Da 2 Sam. 8, 13 und 1 Chron. 18, 12 sich dafür 18000 finden und der Sieg über die Edomiter im Psalm dem Joab, 2 Sam. 8 David und in Chron. Abisai zugeschrieben wird, so ist die Ueberschrift und mit ihr der Psalm einem andern Geschichtswerk entnommen. Die Angaben über den Sieger sind aber nur scheinbar verschieden. Das davidische Heer stand unter Joabs Ober-

befehl und dessen Bruder Abisai gewann die Schlacht im Salzthal, worauf David das Bergland der Idumäer unterjochte und durch Besatzungen im Zaume hielt. Das Lied schildert die Wirkungen des furchtbaren Grimmes, mit dem die Idumäer sich über den entblößten Süden von Juda ergossen hatten. Dagegen gemahnt Ps. 21, 4 an die letzte Zeit jener Kämpfe, da David 2 Sam. 12, 30 sich die goldene Krone des besiegten ammonitischen Königs aufs Haupt setzte und eben den letzten und größten seiner auswärtigen Kriege beendigt hatte.

(Schluß folgt).

3.

Die letzte Reise Jesu nach Jerusalem.

Von Prof. Dr. Aberle.

I. Der Ausgangspunkt der Reise.

Matth. 20, 17; Mark. 10, 32; Luk. 9, 51; Joh. 11, 55.

Ueber den Ort, von wo aus Jesus seinen letzten Zug nach Jerusalem unternommen, findet sich bei Matthäus keine Angabe, sondern er führt mit den Worten „und da Jesus nach Jerusalem hinaufgieng, nahm er" u. s. w. den Herrn als bereits auf der Reise befindlich ein und Markus folgt ihm hierin (10, 32). Diese Erscheinung erklärt sich zunächst aus dem Zwecke des Matthäusevangelium. Das Rundschreiben des Synedrium [1]), auf welches dieses Evangelium die christliche Antwort bildet, besteht in Bezug auf Jesus in zwei Hauptsätzen, von denen der erste ihn als galiläischen Verführer charakterisirt, während im zweiten sich jene Behörde als dessen Mörderin rühmt. Demgemäß mußte die christliche Antwort in zwei Theile zerfallen, von denen der erste den Vorwurf, Jesus habe in Galiläa eine volksverführerische Wirksamkeit entfaltet, zurückzuweisen, der zweite dagegen die schwere Verschuldung, welche das Syne-

1) Vergl. Theol. Quartalschr. 1859. S. 567 ff.

drium durch Herbeiführung des Todes auf sich und auf das Volk geladen, darzulegen hatte. In der That zeigt auch der Hauptkörper des Matthäusevangelium, der sich von 4, 13—28, 20 erstreckt, genau diese Eintheilung und markirt sie durch das *καὶ καταλιπὼν* 4, 13, sowie durch das *καὶ ἀναβαίνων* 20, 17 als einander correspondirend. Man sieht daraus deutlich, daß Matthäus die Thatsache der Wirksamkeit Jesu in Galiläa mit dem Mittelpunkt in Capharnaum und die seines Hinaufziehens nach Jerusalem als etwas bekanntes voraussetzt, das er nicht erst zu erzählen hatte, sondern worauf es genügte mit einem Participialsatz hinzuweisen. Daher hatte er auch keinen Grund, den Anfangspunkt der Reise zu nennen und dasselbe gilt von Markus, der in dieser Beziehung keine Veranlassung hatte, von dem Rahmen der Darstellung bei seinem Vorgänger abzuweichen.

Da beide Evangelisten, bevor sie von diesem Zug berichten, Begebenheiten aus dem Aufenthalte Jesu in Peräa erzählen, so hat man die Ansicht aufgestellt, daß sie den Ausgangspunkt dieser Reise in dieses Land verlegen. Doch beruht diese Ansicht nicht auf einer direkten Angabe der Evangelisten, sondern leglich auf einer Schlußfolgerung, die sich unter einem doppelten Gesichtspunkte als eine unberechtigte erweist. Fürs erste gehen die evangelischen Berichterstatter auch sonst über lange Zeiträume des Lebens Jesu hinweg, ohne etwas aus denselben zu berichten. Darnach müßte man jedenfalls die Möglichkeit zugeben, daß sie auch hier das gleiche gethan und daß sie aus irgend welchem Grunde es verschwiegen, von wo aus Jesus seine Reise angetreten. Man dürfte also aus der oben angeführten Thatsache nur folgern, es sei möglich, daß Matth.

und Mark. im fraglichen Sinn aufzufassen seien, es sei aber auch möglich, daß sich die Sache ganz anders verhalte. Fürs zweite haben wir eine anderweitige bestimmte Nachricht über den Ausgangspunkt der Reise Jesu und gegen eine solche darf eine bloße Möglichkeit nicht ins Feld geführt werden. Diese Nachricht gibt Johannes 11, 45 ff., wo er erzählt, daß, nachdem Jesus zur Auferweckung des Lazarus von Peräa nach Bethanien bei Jerusalem gekommen, er sich von dort nach Ephraim, nahe bei der Wüste, zurückgezogen, weil das Synedrium bereits seinen Tod beschlossen und einen Haftbefehl gegen ihn ausgestellt hatte. Dieses Ephraim lag nach Hieronymus etwa acht Stunden nordöstlich von Jerusalem, an der Grenze von Judäa und Samaria, an den nordwestlichen Ausläufern der sogenannten Quarantariawüste. Von dort aus muß Jesus seinen letzten Zug nach Jerusalem angetreten haben.

Dadurch bekommt auch die vereinzelt stehende und meist mißdeutete Notiz bei Lukas 9, 51 ihr gehöriges Licht. Hier heißt es: Jesus habe, als die Tage seiner Aufnahme (in den Himmel) sich erfüllten, sein Antlitz gerichtet, um nach Jerusalem zu gehen, Boten vor sich hergesandt und diese seien in einen Flecken der Samariter gekommen. Indem nämlich Jesus von Ephraim aufbrach, wandte er sich nicht auf dem nächsten Wege Jerusalem zu, ohne Zweifel, weil ihm das Synedrium hier auflauern ließ, sondern machte in südöstlicher Richtung einen Umweg über Jericho. Dadurch kam er in die Nothwendigkeit, durch einen Theil des südöstlichen Samarias zu ziehen, und hier werden wir auch den Flecken zu suchen haben, auf welchen die Zebedäussöhne Feuer vom Himmel herab regnen lassen wollten. Darnach verstehen wir auch, warum die Synoptiker, abgesehen von

der für sich allein nicht verständlichen Notiz bei Lukas, über den Ausgangspunkt der Reise Jesu nach Jerusalem schweigen. Wenn sie ihn genannt hätten, so hätten sie von dem früheren Aufenthalt Jesu in Judäa berichten müssen, was zu dem Grundplan ihrer jeweiligen Darstellung nicht gepaßt hätte. Der Grund aber, warum Johannes die betreffende Auskunft nachträgt, dürfte ein doppelter sein. Fürs erste muß schon damals von einigen Juden geltend gemacht worden sein, daß die Verurtheilung Jesu durch das Synedrium ein tumultuarischer, in momentaner Ueberraschung gefaßter Entschluß gewesen sei, und da sich dieß aus den Synoptikern nicht widerlegen ließ, so mußte Johannes hervorheben, daß der Beschluß, Jesum zu tödten, bereits viel früher gefaßt worden sei und daß sich derselbe in Folge dieses Beschlusses habe eine Zeit lang verborgen halten müssen. Fürs zweite muß gleichfalls geltend gemacht worden sein, Jesus sei am Ende seiner Laufbahn im Vertrauen auf die Massen seiner galiläischen Anhänger nach Jerusalem gekommen, um sich nöthigen Falls mit Gewalt dort Anerkennung zu verschaffen. Einem solchen Einwurf, welcher wieder nicht aus den Synoptikern widerlegt werden konnte, wurde am besten durch Hervorhebung der Thatsache begegnet, daß Jesus nicht von einem galiläischen, sondern von einem judäischen Ort, wo er sich verborgen gehalten, seinen Zug nach Jerusalem begonnen. Mit Widerlegung dieses Einwandes hängt es ohne Zweifel zusammen, wenn Johannes 11, 55 ausdrücklich hervorhebt, daß vor dem Paschafest viele Leute ἐκ τῆς χώρας — was nur von der Landschaft Judäa verstanden werden kann — nach Jerusalem gekommen seien, um sich zu heiligen. Er will damit erklären, wie sich die Volksmassen, welche Christo einen feier-

lichen Einzug in Jerusalem bereiteten, zusammengefunden, und will zugleich zeigen, daß es nicht die gewöhnliche galiläische Festkarawane, überhaupt nicht Galiläer gewesen seien, welche jenen Einzug ins Werk setzten.

Eigenthümlich bezüglich der letzten Reise Jesu ist das Verhalten des Lukas, aus dem wir bereits die Stelle 9, 51 angeführt haben. Betrachtet man diese Stelle unter dem Gesichtspunkte ihres Zusammenhangs mit der folgenden Erzählung, so läßt sie eine doppelte Auffassung zu. Man kann sie nämlich betrachten nur als Zeitbestimmung für die einzelne Thatsache, die in unmittelbarer Verbindung mit ihr erzählt wird, für die Thatsache, daß Jesus seinen Jüngern einen Ausbruch des Fanatismus verwies und der Sinn dieser Zeitbestimmung wäre dann der, zu zeigen, daß Jesus in der letzten Zeit seines Lebens, nachdem er Erfahrungen gemacht, welche sonst Menschen zu verbittern pflegen, nicht nur selbst keinen Fanatismus hegte, sondern ihn auch nicht in seiner Umgebung aufkommen ließ. Man kann aber auch diese Stelle als Zeitbestimmung für alle nachfolgenden Erzählungen auffassen und müßte dann annehmen, daß auch alle in denselben enthaltenen Begebenheiten später vorgefallen seien, als der angegebene Zeitpunkt. Die natürliche Folge dieser Auffassung wäre die viel verbreitete Annahme, daß Lukas mit 9, 51 den Anfang zu der Erzählung der letzten Reise Jesu machen wolle und daß sonach alles, was er von da an bis 18, 31, wo er wieder mit den zwei andern Synoptikern zusammentrifft, berichtet, als auf dieser Reise vorgefallen zu betrachten sei. Diese Annahme ist aber entschieden nicht die richtige und es war unter den christlichen Lesern des Lukas gewiß keiner, der sie getheilt hätte. Gleich die beiden nächstfolgenden Erzählungen von

9, 57 an betreffen solche Begebenheiten, welche Matthäus in 8, 19 ff. entschieden in eine frühere Zeit und in eine ganz andere Umgebung verlegt. Im weitern Verlauf 10, 38 läßt Lukas Jesum in den Flecken der Martha und Maria, d. h. nach Bethanien bei Jerusalem kommen und läßt ihn, der doch bereits auf seiner Reise Samaria erreicht haben soll, in den Städten und Flecken Galiläas herumziehen (13, 22), ja sogar wieder mitten durch Samaria und Galiläa wandern (17, 11). Das sind lauter Angaben, bei welchen ein christlicher Leser auf den ersten Anblick sich sagen mußte, daß sie nicht in einen Bericht von der letzten Reise Jesu hineinpassen und daß somit auch Lukas hier keinen solchen geben wolle. Ebendeßwegen läßt auch die Stelle 9, 51 für uns nur die erste Auffassung zu, und wir haben somit das was Lukas von 9, 57—18, 31 folgen läßt, nicht als eine chronologische, sondern als eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Zusammenstellung von Begebenheiten aus verschiedenen Zeiträumen des Lebens Christi zu betrachten. Nichtsdestoweniger würde man irren, wenn man die zweite Auffassung als eine solche ansehen würde, an deren Möglichkeit Lukas gar nicht gedacht hätte und die also seiner Intention ganz fremd wäre. Im Gegentheil unterliegt es keinem Zweifel, daß er seine Darstellung so eingerichtet, daß nichtchristliche Leser auch zu dieser Auffassung kommen konnten. Für diese Annahme spricht namentlich der Umstand, daß er 18, 31 nicht bemerkt, daß die dort erzählte Todesweissagung auf dem Wege nach Jerusalem gegeben worden, womit er der Möglichkeit Raum läßt, diese in die gleiche Reihe mit den unmittelbar vorhergehenden Begebenheiten zu stellen, beziehungsweise dieselben so aufzufassen, als ob sie während der Wanderung nach Jerusalem vorge-

fallen. Wenn daher Lukas nach 9, 51 in seinem Referate nicht mehr ausdrücklich hervorhebt, daß Jesus eine Reise nach Jerusalem angetreten, muß man annehmen, daß er den Schein erwecken will, als ob er an jener Stelle den Anfang der letzten Reise berichtet habe. Der Grund, warum Lukas dieses Verfahren einhält, liegt darin, daß er nach seinem Zweck die vor Pilatus formulirte Anklage, Jesus habe das Volk aufgewiegelt von Galiläa bis Jerusalem, zu bringen hatte. Wie man leicht sieht, ist die Anklage in dieser Form zweideutig. Sie konnte aufgefaßt werden, als ob Jesus auf einer Reise von Galiläa nach Jerusalem als Aufwiegler des Volks gewirkt und ebenso als ob Jesus diese Wirksamkeit zunächst in Galiläa entfaltet und sie dann auch nach Jerusalem übergetragen habe. Ohne Zweifel war letzteres die eigentliche Meinung des Synedrium. Indem es aber diese in eine Form kleidete, unter welcher auch die erstere Aussage verstanden werden konnte, legte es der Vertheidigung Jesu eine Falle; denn beschränkte sich diese bloß auf den letzten Punkt, so konnte gesagt werden, daß damit die Anklage, welche einen andern Sinn habe, nicht widerlegt sei, und umgekehrt. Daher erwuchs für die Vertheidigung die Aufgabe, auf beide möglichen Deutungen der Anklage Rücksicht zu nehmen. Hätte nun Lukas die Vertheidigung in der Form einer Discussion führen können, so würde er ohne Zweifel vor allem den eigentlichen Sinn der Anklage festgestellt und die Gegner genöthigt haben, zuzugestehen, daß die erste Auffassung nicht die ihrige sei. Da er aber an die Erzählungsform gebunden war, so blieb ihm nichts übrig, als dem Schein wieder Schein entgegenzusetzen, d. h. so zu verfahren, als ob er weitläufig einen letzten Zug Jesu nach Jerusalem erzähle, und diese Erzäh-

lung so einzurichten, daß sie das Resultat ergab, es sei während desselben nicht nur nichts Aufrührerisches, sondern bloß das Gegentheil vorgekommen. So wurde der Gegner in seiner eigenen Schlinge gefangen, und wenn die Sache zur Discussion kam und dieser erklärte, er habe seine Anklage nicht auf den letzten Zug Jesu bezogen, so konnte Lukas ganz ruhig erklären, er sei auch nicht der Meinung gewesen, daß die von 9, 51 an erzählten Begebenheiten auf diesem Zuge vorgefallen und die Gegner hätten dieß wohl finden können, wenn sie etwas aufmerksamer gelesen haben würden.

II. Die Todesweissagung am Anfang des Zuges.

Matth. 20, 17—19; Mark. 10, 32—34; Luk. 18, 31—34.

Wenn Johannes den Ausgangspunkt der Reise Jesu nach Jerusalem berichtet, so schweigt er über den Verlauf derselben, wie er sich bis Bethanien machte, und wir erfahren darüber nur aus den Synoptikern einiges, aber auch nur einiges, indem auch diese nicht die Reise an sich, sondern nur einzelne Vorfälle während derselben, die ihnen für ihren jeweiligen Zweck bedeutsam erschienen, zur Darstellung bringen. Das Schweigen des Johannes beweist nur, daß er an der Erzählung der Synoptiker nichts zu berichtigen hatte und sie also bestätigt.

In der Wiedergabe der vorliegenden Weissagung von dem Tode Jesu entsteht der erheblichste Unterschied zwischen den drei Synoptikern dadurch, daß Lukas den auf die Synedristen bezüglichen Theil derselben wegläßt. Diese Weglassung erklärt sich einfach durch die Aufgabe, welche Lukas hatte, keine Anklage gegen das jüdische Volk und ebensowenig gegen die dasselbe vertretende Behörde vorzubringen.

Die übrigen Abweichungen in dem Berichte haben nur formale Bedeutung und sind so, wie sie bei einer Mehrheit von Erzählern unvermeidlich sind, auch wenn diese den gleichen Gegenstand und zu demselben Zwecke wiedergeben. Der Zweck dieser Wiedergabe bei den Synoptikern ist klar; er ist derselbe, um dessen willen sie früher (cfr. Matth. 16, 21; 17, 32; Mark. 8, 31; 9, 30; Luk. 9, 22; 9, 44; 13, 33; 17, 25) solche Todesweissagungen aufgenommen, nämlich um zu beweisen, daß Jesus mit klarer Kenntniß des Bevorstehenden und also frei in den Tod gegangen Die Art, wie die Evangelisten die Todesweissagung behandeln, ist charakteristisch für die Motive, nach welchen sie ihre Schriften ausarbeiteten. Die Synoptiker bringen noch arglos solche Weissagungen, welche der Herr im engen Kreise seiner Jünger ausgesprochen, Johannes vorzüglich solche, welche Jesus öffentlich vorgetragen, zum deutlichen Beweis, daß inzwischen gegen die erstern die Instanz geltend gemacht wird, daß sie nicht gehörig beweisend seien, weil die Zeugen als partheiisch zu betrachten seien. Allein auch die Darstellung der Synoptiker gibt Zeugniß, daß bereits zu ihrer Zeit sich feindselige Reflexionen an die Todesweissagungen angeknüpft hatten. Während Matthäus und Markus sich beim Referat derselben noch begnügen, bloß den Eindruck der Bestürzung zu berichten, welche sie auf die Jünger machten, hebt Lukas mit den stärksten Ausdrücken hervor, daß sie von den Jüngern nicht verstanden worden seien. Zu einer solchen Hervorhebung, welche sich übrigens bei Markus auch in den früher angeführten Stellen findet, wurden beide Evangelisten ohne Zweifel durch die Einrede veranlaßt, daß wenn Jesus den Jüngern seinen Tod so klar vorausgesagt, dann ihr Verhalten bei der Gefangennehmung Jesu und weiterhin

sich nicht erklären lassen. Eine solche Einrede abzuschneiden war der Hinweis auf das Nichtverstehen der Jünger vollkommen geeignet. Dieses Nichtverstehen selbst aber erklärt sich psychologisch so genügend, und Analoga lassen sich bei den Menschen aller Zeiten so viele aufweisen, daß es nicht in Zweifel gezogen werden kann. Für Dinge der Zukunft, welche gegen des Menschen Wunsch und Hoffnung sind, kann derselbe wohl ein Ohr haben, aber glauben und verstehen will er sie nicht, so daß der Eintritt derselben ihn gerade so überrascht, als ob er niemals davon gehört. Noch bemerken wir, daß Markus in der Einleitung zu der vorliegenden Erzählung hervorhebt, Jesus sei vorangegangen, und die Jünger seien mit Staunen nnd Furcht gefolgt. Damit stellt er fest, daß die Initiative zu dem Zug nach Jerusalem lediglich von Jesus ausgegangen und widerlegt dadurch die, wie aus einzelnen Andeutungen bei Matthäus hervorgeht, in Umlauf gesetzte Behauptung, Jesus habe nur dem Drängen seiner Jünger nachgegeben.

III. Die Anmaßung der Zebedäussöhne.

Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45.

Die vorliegende Erzählung findet sich nur bei Matthäus und Markus. Warum Lukas, dessen Hauptzweck der Aufnahme derselben nicht widersprochen haben würde, sie übergeht, erklärt sich wohl daraus, daß sein Evangelium in Abhängigkeit von Paulus geschrieben ist, und dieser sicher nicht gestattete, ohne dringende Nothwendigkeit etwas aufzunehmen, was geeignet war, auf die ältern Apostel einen Schatten zu werfen. Der Grund, warum Matthäus und Markus diese Begebenheit aufgenommen, liegt offenbar in der doppelten Todesweissagung, welche Jesus zuerst gegenüber den

Zebedäussöhnen, dann gegenüber von allen Aposteln ausgesprochen. Die Abweichungen des Markus und Matthäus erklären sich leicht aus den ihnen obliegenden Aufgaben. Wir bemerken hierüber Folgendes:

a) Während Matthäus die Namen der Zebedäussöhne bei seinem Leserkreise als bekannt voraussetzen konnte, war Markus nicht in diesem Fall; er mußte sie also angeben.

b) Der eigenthümliche Herrschergeist des römischen Volkes hat vielleicht in nichts so prägnanten Ausdruck gefunden als in der sprachlichen Erscheinung, wornach im Lateinischen das, was durch Mittelspersonen ausgeführt wird, so dargestellt werden kann, als habe man es selbst ausgeführt. Dieser Eigenthümlichkeit trägt Markus Rechnung, wenn er die Bitte, welche nach Matth. 20, 20 die Mutter der Zebedaiden vorträgt, durch letztere selbst aussprechen läßt; denn da auch bei Matthäus der Herr seine Antwort nicht an die Mutter, sondern an die Söhne richtet, so ist klar, daß erstere von letztern nur vorgeschoben war und ihnen nur als Mittelsperson diente.

c) Charakteristisch für die politischen Rücksichten, welche Markus zu nehmen hatte und welche er nimmt, ist, daß er in Vers 37 *δόξα* setzt, wo Matthäus *βασιλεία* hat. Für unterrichtete Christen hatten beide Ausdrücke materiell die gleiche Bedeutung, allein für das Ohr eines im Glauben noch nicht befestigten Römers hatte es sicherlich etwas Anstößiges, wenn Jesu eine *βασιλεία* zugeschrieben wurde. Daher war Markus genöthigt, das bei Matthäus vorkommende und ohne allen Zweifel von den Zebedäussöhnen wirklich gebrauchte Wort mit dem politisch unverfänglichen Ausdruck *δόξα* zu geben. Ganz gleich ist es zu beurtheilen, wenn Markus den Ausdruck bei Matthäus 20, 25 „*οἱ*

ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν“ verändert in οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν = die sich anmaßen, Herrscher der Völker zu sein. Der Sinn ist dadurch nicht wesentlich verändert; denn natürlich sind mit den οἱ ἄρχοντες bei Matthäus nicht alle Herrscher ohne Unterschied gemeint, was ebenso der Lehre des Herrn als der geschichtlichen Erfahrung widersprechen würde, wohl aber ist damit die Möglichkeit einer Mißdeutung entfernt, an welche man in Palästina wohl weniger denken mochte, an welche aber zu denken der Aufenthalt in Rom dem Markus sicher Veranlassung genug gab. Was die Berechtigung solcher Abänderungen betrifft, so kann diese nicht beanstandet werden. Die Apostel und Evangelisten hatten sich nicht bloß als Referenten der Worte des Herrn, sondern auch als deren Erklärer zu betrachten, und sie waren daher nicht bloß berechtigt, sondern sogar verpflichtet, solche Ausdrücke des Herrn in anderer Umgebung, wo sie einen andern als den von letzterem intendirten Sinn gaben, durch solche zu ersetzen, welche diesem entsprachen.

IV. Die Vorgänge um und in Jericho.

Matth. 20, 29—34: Mark. 10, 46—52: Luk. 18, 35 — 19, 27.

a. Das Allgemeine.

Ueber einen Aufenthalt Jesu in Jericho berichten die beiden ersten Evangelisten nicht, dagegen erzählt Lukas 19, 1—27 nicht nur den Vorgang mit dem Oberzöllner Zachäus, sondern fügt auch eine von dem Herrn bei dieser Gelegenheit vorgetragene Parabel bei: nämlich die vom hochgeborenen Herrn, welcher fortreiste, um sich das Königthum zu erwerben. Aus dem Bericht des Lukas geht hervor, daß die Ankunft Jesu in Jericho das größte Aufsehen machte, und daß das Volk in Massen sich um ihn schaarte. Da der

Herr Boten vor sich her sandte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein Theil des Volkes ihm entgegengieng und ihn wiederum bei seinem Abgange eine Strecke weit begleitete. Der Grund warum Lukas den Vorgang mit dem Oberzöllner aufnahm, liegt in seinen mit seiner Aufgabe eng zusammenhängenden Bestrebungen, an der Wirksamkeit des Herrn solche Seiten hervorzuheben, welche geeignet waren, dieselbe in den Augen römischer Staatsmänner zu empfehlen. Nun aber waren die Zöllner d. h. die Einnehmer der indirekten Abgaben neben den Soldaten die wichtigste Stütze des römischen Reiches und deshalb legt Lukas ein besonderes Gewicht auf das freundliche Verhältniß, in welches sich Jesus zu diesen Menschenklassen gestellt, und auf den guten Einfluß, welchen er auf dieselben ausübte. Als ein glänzender Beweis war aber sicher der Vorfall mit Zachäus zu betrachten und Lukas durfte ihn somit nicht übergehen. Was den Grund betrifft, aus dem er die angeführte Parabel aufgenommen, so ergibt er sich theils aus der Bemerkung des Lukas 19, 11: Jesus habe sie vorgetragen, weil er nahe bei Jerusalem war und sie glaubten, daß sogleich das Reich Gottes in Erscheinung treten werde, theils aus dem Inhalt derselben. Wendet man diesen auf den Herrn an, so ergibt sich, daß er ein Fortgehen, ein Verlassen des Volkes, dessen Königthum ihm gehörte, und erst in späterer Zeit ein Wiederkommen zum Lohn und zur Strafe in Aussicht stellt. Sie enthält also eine Prophezeihung des Todes Jesu, und darin liegt ohne Zweifel der Hauptgrund, aus welchem Lukas die Parabel aufgenommen. Indessen mag noch ein anderer Grund mitgewirkt haben. Lukas hatte seinem Plane gemäß die Strafreden und Drohweissagungen gegen die herrschenden Klassen unter den Juden auszulassen, weil darin eine Anklage

gegen das jüdische Volk enthalten gewesen wäre. Einen Ersatz bietet in gewisser Weise die von Lukas aufgenommene Parabel dar und es darf wohl angenommen werden, daß der Gedanke, einen solchen Ersatz zu bieten, dem Evangelisten nicht ferne gelegen. Die Parabel eignete sich sehr gut dazu, indem die christlichen Leser keinen Augenblick daran zweifeln konnten, daß unter den Mitbürgern und Freunden des hochgeborenen Mannes niemand anders als die Juden zu verstehen seien, obwohl sich das gerade wegen der parabolischen Fassung der Rede gerichtlich nicht beweisen ließ und somit das Ganze nicht unter den Begriff einer Anklage gebracht werden konnte.

Bei allen drei Synoptikern findet sich der Bericht von einer Blindenheilung in der Nähe von Jericho, aber je mit nicht unbedeutenden Abweichungen, so daß sie im Widerspruch zu stehen scheinen. Matthäus berichtet nämlich, daß zwei Blinde geheilt worden seien, während Markus und Lukas dies je nur von einem erzählen. Dazu kommt, daß Lukas die von ihm referirte Blindenheilung vor den Einzug Jesu in Jericho, Markus aber nach den Auszug von da verlegt. Diese Abweichungen erscheinen allerdings als unausgleichbar auf den ersten Blick hin, aber Widersprüche constituiren sie doch nicht. Vor allem ist klar, daß die Darstellung des Markus eine Blindenheilung vor dem Einzug und die des Lukas eine solche nach dem Auszug nicht ausschließt. Sonach ist es unzulässig, einen Widerspruch bezüglich der Substanz der Sache zu statuiren und es bleibt somit nur zu erklären übrig, wie sie zu ihrer abweichenden Darstellung gekommen. In dieser Beziehung ist zunächst zu bemerken, daß Markus die Begebenheit lediglich im Interesse seines Wunderbeweises referirt, und somit einen Standpunkt einnimmt, von welchem

aus es ziemlich gleichgiltig ist, ob die Handlung sich auf eine oder zwei Personen erstreckte, indem dieser Umstand auf den Charakter des Wunders als solchen keinen wesentlichen Einfluß ausübt. Dagegen mußte Markus, um die Constatirung des Faktums zu ermöglichen, auf die Einzelheiten des Vorganges eingehen, wie er es auch wirklich thut, insbesondere indem er nicht unterläßt den Namen des Geheilten zu nennen. Deshalb mußte er, auch wenn er ganz gut wußte, daß zwei Blindenheilungen, aber an zwei verschiedenen Orten vorgekommen, die eine derselben übergehen, indem sonst zwei Erzählungen fast des gleichen Inhalts auf einander gefolgt wären, was sicherlich zu der knappen Anlage seines Werkes nicht gepaßt hätte. Ganz abweichend von Markus verbindet Matthäus die Blindenheilung in Jericho als ein Glied in der Kette von Nachweisungen, daß Jesus selbst in Judäa als Davidsohn d. h. als Messias anerkannt worden und daß somit für dessen Mörder auch die Entschuldigung wegfalle, daß sie nicht gewußt wer er sei. Bei dieser Auffassung war es nicht gleichgiltig, wie viele Personen der Heilung theilhaftig geworden. Matthäus will die Geheilten gleichsam als Zeugen dem Synedrium gegenüberstellen und zu einem vollgiltigen Zeugniß waren wenigstens zwei nothwendig. Daher gibt er die Zahl genau an, da für seine Beweisführung das entscheidende Moment eben in der Zahl lag. So entstand allerdings zwischen ihm und Markus ein Widerspruch, welchen man auch schon früh in den Kreisen, in welchen diese beiden Evangelisten bekannt wurden, bemerkt haben muß. Darauf weist der Umstand hin, daß Lukas hier nicht wie er sonst zu thun pflegt, einfach dem Markus folgt, sondern ausdrücklich und nicht ohne einen gewissen Nachdruck die von ihm erzählte Wunder-

heilung als eine vor dem Einzug in Jericho erfolgte, also als eine von der bei Markus vorkommenden verschiedene darstellt. Indem er damit den scheinbaren Widerspruch zwischen Matthäus und Markus beseitigt, thut er hier nur dasselbe, was wir auch sonst bei ihm beobachten. In ähnlicher Weise, nur nicht in eben dem Umfang wie Johannes die drei Synoptiker ergänzt, ergänzt auch Lukas, soweit es sein Hauptplan zuließ, seine zwei Vorgänger und beseitigt ohne viele Worte zu machen, Zweifelfragen, die wegen der Unvollständigkeit der Darstellung derselben bis auf seine Zeit auch unter Christen aufgetaucht waren. Sonach haben wir uns den Vorgang der Blindenheilung in der Umgebung von Jericho so zu denken, daß zwei Blinde geheilt wurden und zwar der eine diesseits, der andere jenseits der Stadt. Die Erzählung des Matthäus läßt allerdings die Auffassung zu, daß er die Heilung der Blinden in die Zeit nach dem Auszug aus Jericho, also jenseits der Stadt verlege. Wäre diese Auffassung festzuhalten, so würde sie allerdings mindestens einen formellen Widerspruch begründen; allein dieser würde schon dadurch alles Gewicht verlieren, daß dieser Evangelist überhaupt auf den Umstand der Zeit und des Orts, wie mehrere Beispiele zeigen, kein Gewicht legt, und dies um so mehr ohne Anstand thun konnte, da er zu einer Zeit schrieb, wo die von ihm dargestellten Begebenheiten noch wohl im Gedächtniß seiner Leser waren und es für ihn nur darauf ankam, an die Thatsachen, nicht aber an alle Umstände derselben zu erinnern. Indessen ist doch zu bemerken, daß Matthäus über Zeit und Ort der Blindenheilung direkt und expreß nichts aussagt, und somit streng genommen dem Leser das Recht nicht gibt zu der Annahme, daß er sie als zu gleicher Zeit und am gleichen Ort vor-

gefallen erzählen wolle. Damit fällt von selbst auch das Recht weg, sogar einen nur formellen Widerspruch gegenüber den beiden andern Synoptikern zu statuiren.

b. Die Blindenheilung in Jericho.

Diese Erzählung ist, obwohl sie zwei verschiedene Fälle betrifft, doch bei den drei Evangelisten sehr gleichförmig. Dieß liegt in der Natur der Sache begründet, da die Umstände, unter welchen beide Wunder gewirkt wurden, im Wesentlichen die nämlichen gewesen sein müssen. Der einzige erhebliche Unterschied, welcher in dieser Beziehung obwaltete, nämlich daß das eine Wunder vor dem Einzug in Jericho, das andere nach dem Abzug aus demselben gewirkt wurde, reflektirt sich in der Differenz zwischen Lukas und Markus, daß nach dem erstern der Blinde fragte, wer vorüberziehe, während nach Markus dies nicht geschah, offenbar weil der Blinde von dem Aufenthalte Jesu in Jericho Kenntniß hatte und wußte, wem der an ihm vorübergehende Zug gelte. Am meisten in Einzelheiten geht Markus ein, wie es bei dem von ihm erfolgten Zweck nicht anders erwartet werden kann, und seine Angaben in dieser Beziehung sind theilweise so speciell, daß sie nothwendig von einem Augenzeugen herrühren müssen. Charakteristisch bei Markus ist, daß er auch hier wie immer die Anrede Jesu mit „κύριε" unterdrückt. Es hängt dies zusammen mit der Entstehung des Markusevangeliums in Rom, wo der Titel „dominus" ein verhaßter war und wohl auch zu politischem Verdacht Anlaß gegeben hätte. Auch darauf müssen wir noch aufmerksam machen, daß Markus in der Erzählung von der Blindenheilung zum erstenmale referirt, daß Jesus als Davidssohn angerufen wurde, während er in der Darstellung

der galiläischen Begebenheiten niemals berichtet, daß Jesus mit dieser Benennung angeredet wurde, obwohl es öfter der Fall war (Matth. 9, 27. 15, 22). Welche Bedeutung dies hat, werden wir später sehen.

c. Der Vorgang mit dem Oberzöllner Zachäus.

Luc. 19, 1—11.

Welches die Stellung eines Oberzöllners gegenüber von den andern Zöllnern war, wissen wir nicht ganz genau. Die Einrichtung des Zollwesens im römischen Staat war die, daß die Erhebung der Zölle d. h. aller indirekten Abgaben auf dem Wege des Mehrgebotes an die sogenannten publicani versteigert wurde, und zwar nach ganzen Provinzen oder Landstrichen. Den Betrag der Zuschlagsumme hatte der Steigerer gleich mit Jahresanfang in die Staatskasse einzuliefern und konnte sich erst im Laufe des Jahres durch wirkliche Einziehung der Zollgefälle schadlos halten. Daher waren auch nur reiche Kapitalisten im Stande, den Pacht der Zollgefälle eines Landes oder einer Provinz zu übernehmen. Wahrscheinlich verpachteten diese großen Zollpächter wieder einzelne Distrikte ebenfalls gegen Vorausbezahlung an reiche Landeseingeborene, welche dann durch die gewöhnlichen Zöllner die Zollabgaben einziehen ließen. Ein derartiges System des Bezugs der indirekten Abgaben war eine drückende Last im ganzen römischen Reich und hat wohl nicht am wenigsten zu der Verarmung beigetragen, welcher die früher blühendsten und reichsten Länder während der Dauer der römischen Herrschaft anheimfielen; denn die Zollpächter jeden Grades legten es nicht nur darauf an, ihre Ausgaben wieder zu bekommen, sondern suchten sich auch zu bereichern und scheuten in dieser Beziehung vor

keinem Druck und keiner Uebervortheilung zurück. Daher waren sie auch überall ein Gegenstand des Hasses und Abscheues. Diesen Uebelstand kannten die römischen Staatsmänner recht wohl und es ist ausdrücklich berichtet, daß die neronische Regierung sich mit weitgehenden Reformen in diesem Verwaltungszweig trug, aber zur Ausführung derselben nicht zu gelangen vermochte (Tac. Ann. 13, 50). Darnach wird man begreifen, warum gerade Lukas, welcher in der neronischen Zeit schrieb, so großen Nachdruck auf den günstigen Einfluß legt, den Jesus auf die Zöllner ausgeübt. Es will der Evangelist damit gleichsam sagen: die Reformen, deren Durchführung euch zu schwer wird, bringt das Christenthum schon für sich allein zu Stande. Bei den Juden waren die Zollpächter noch aus einem andern Grunde als bei den übrigen Provinzialen verhaßt. Das Judenvolk damaliger Zeit sah die römische Herrschaft nicht als eine rechtmäßige an und mußte demnach in den Zollpächtern nur Diener einer usurpatorischen Gewalt erblicken. Außerdem scheinen auch die Zollpächter Spionendienste für die Römer geleistet zu haben, was sie bei der herrschenden politischen Gährung sicher in viele Conflikte mit der öffentlichen Meinung ihres Heimatlandes verwickelte. Daher kannte auch der Haß der Juden gegen die Zolleinnehmer keine Grenze, und wer sich aus ihrem Volke zu solchen Diensten hergab, wurde betrachtet wie ein Heide als ausgeschlossen aus dem Volke und somit von den Segnungen, welche Gott dem Abraham und seinen Nachkommen verheißen. Darnach wird man begreifen, in welch' schroffen Gegensatz der Herr zu der herrschenden Volksmeinung trat, wenn er auch in dem Zöllner Zachäus einen Sohn Abrahams anerkannte und wie sehr auf der andern

Seite gerade dieser Umstand seine Wirksamkeit in den Augen von Römern empfehlen mußte.

d. Die Parabel von dem hochgeborenen Manne, seinen Knechten und seinen Gegnern.

Luk. 19, 11—29.

Die Einkleidung der Parabel ist hergenommen von den Verhältnissen, in welchen die den Römern unterworfenen Fürsten in Vorderasien zu ihren Oberherren stunden. Im Allgemeinen zwar vererbten sich die betreffenden Fürstenthümer nach den gewöhnlichen Normen des Erbrechts; allein ohne Bestätigung von Seite des römischen Kaisers durfte doch kein Prätendent seine Erbschaft antreten, und der Titel, den er zu führen hatte, ob den eines Ethnarchen oder eines Tetrarchen oder eines Königs, hieng von römischer Willkür ab. Deßwegen war es das ganz Gewöhnliche, daß sich in Folge der Erledigung eines solchen Fürstenthums der oder die Prätendenten persönlich nach Rom begaben, um dort ihre Ansprüche geltend zu machen und durchzufechten. Bisweilen geschah es auch, daß die Unterthanen von keinem neuen Fürsten etwas wissen wollten, sondern durch besondere Gesandtschaften in Rom sich um die sogenannte Autonomie bewarben, d. h. unmittelbar unter die römische Verwaltung gestellt zu werden. Ein solcher Fall war nach dem Tode Herodes des Großen eingetreten, wo die Judäer in Rom es durchzusetzen suchten, daß ihnen nicht in Archelaus ein König gegeben, sondern die Autonomie verliehen werde, und viele Exegeten sind daher der Ansicht, unsere Parabel spiele förmlich auf diesen Fall an, was wohl sein kann, aber sich nicht beweisen läßt. Eine in mancher Beziehung ähnliche Parabel ist die von den Talenten, welche Matthäus 25,

14—30 bringt, und auf welche wir später zu sprechen kommen werden. Die zahlreichen Berührungspunkte beider Parabeln haben die Ansicht veranlaßt, der Herr habe ursprünglich nur eine Parabel vorgetragen, welche, wie einzelne Exegeten noch weiter annehmen, von Lukas amplifizirt oder, wie andere vermuthen, von Matthäus abgekürzt worden sei. Allein diese Ansicht ist in der einen wie in der andern Fassung entschieden zu verwerfen. Dafür könnte nun allerdings der Umstand nicht zum Beweise angeführt werden, daß Lukas den Vortrag seiner Parabel in die Zeit vor dem Einzug in Jerusalem verlegt, während Matthäus sie in eine Umgebung stellt, die auf eine spätere Zeit hinweist; denn bei dem geringen Gewicht, welches Matthäus auf die chronologische Abfolge legt, läßt sich bloß aus der Stellung, welche er einem Referate im Zusammenhang mit andern gibt, nichts argumentiren. Auch das kann nicht als entscheidend angesehen werden, daß die Erwähnung von Feinden des hochgeborenen Mannes in der Parabel bei Lukas ein Element gebracht hat, das bei Matthäus fehlt, indem Auslassungen bei diesem auch sonst oft genug vorkommen. Dagegen ist ein um so größeres Gewicht darauf zu legen, daß die betreffenden Berührungspunkte nur formell sind, während im Grundgedanken beide Parabeln im Gegensatz zu einander stehen. Die Parabel bei Lukas versinnbildet die höhere Begabung des Christen, sofern sie etwas einheitliches ist, die Parabel bei Matthäus dieselbe Begabung, sofern sie sich als etwas Mannigfaltiges manifestirt. Ohne Zweifel hat der Herr, nachdem er einmal zur Versinnbildlichung der christlichen Begabung das Bild eines reichen Mannes, welcher während seiner Abwesenheit seinen Knechten den Umtrieb seines Vermögens übergeben, geschaffen, dasselbe

auch beibehalten, um die verschiedenen Seiten jener Begabung zu versinnlichen, und es ist wohl anzunehmen, daß er derselben Parabel noch weitere Abweichungen und Wendungen gegeben, als wir in den Evangelien nachweisen können. Ueberhaupt hat man im Auge zu behalten, daß bei dem ohnehin schwachen Fassungsvermögen der Jünger Jesus sich durch ein Streben nach Mannigfaltigkeit der Form seine Aufgabe nur erschwert haben würde und es darf daher nicht auffallen, wenn ähnliche oder fast gleiche Vorträge und Aussprüche Jesu aus verschiedenen Perioden seines Lebens erwähnt werden.

V. Der Endpunkt der Reise.

Matth. 21, 1; Mark. 11, 1; Luk. 19, 30; Joh. 12, 1.

Wie über den Ausgangspunkt des Zuges Jesu nach Jerusalem, so finden wir auch über den nächsten Endpunkt desselben nur bei Johannes genaue Auskunft. Er berichtet nämlich in dieser Beziehung 12, 1, daß der Herr sechs Tage vor dem Paschafest nach Bethanien gekommen, daß er dort bei einem Gastmahl von der Maria gesalbt worden und erst am folgenden Tage seinen Einzug in Jerusalem gehalten habe. Wie sonst, so verhält sich auch hier die Darstellung des Johannes als Berichtigung von Irrthümern und Mißdeutungen, welche sich schon zu seiner Zeit an den Bericht der Synoptiker angeknüpft hatten.

1) Was die Bemerkung anlangt, daß Jesus sechs Tage vor Ostern nach Bethanien gekommen, so hat diese eine doppelte polemische Bedeutung. In dem Verhalten der Juden nach dem Tode Jesu lassen sich zwei Richtungen unterscheiden, von welchen die eine auf Entschuldigung oder Beschönigung der von dem Synedrium an Jesus verübten

Missethat ausgeht, die andere dagegen diese Behörde durch erdichtete Anschuldigung gegen den Stifter der christlichen Religion förmlich zu rechtfertigen sucht. Von letzterer Seite gieng ohne Zweifel die von uns bereits berührte Anklage aus, daß Jesus mit der galiläischen Festkarawane nach Jerusalem gekommen, um sich dort gewaltsam Anerkennung zu verschaffen. Diese Anklage ließ sich aus den Synoptikern nicht widerlegen, da diese nicht angeben, wann Jesus nach Jerusalem gekommen, und darnach hat die betreffende Zeitangabe bei Johannes die Bedeutung, zu zeigen, daß der Herr wenigstens 4 Tage vor jener Karawane in Jerusalem eingetroffen sei. Von ersterer Seite dagegen brachte man das Mährchen auf, welches auch in den Talmud übergegangen, daß Jesus vierzig Tage vor seiner Kreuzigung in die Gewalt des Synedrium gefallen, daß dieses unter Trompetenschall habe ausrufen lassen, ob sich jemand zu dessen Vertheidigung finde, und daß es zum Todesurtheil erst dann geschritten, als sich niemand meldete. Auch dieses Märchen ließ sich aus dem angegebenen Grunde aus den Synoptikern nicht widerlegen und es versteht sich darnach von selbst, warum Johannes hervorhebt, daß Jesus nur sechs Tage vor dem Osterfest in die Nähe von Jerusalem gekommen.

2) Wenn Johannes hervorhebt, daß Jesus einen Tag vor seinem Einzug nach Bethanien gekommen und dort sich bis zum andern Tag aufgehalten, so berichtigt er eine falsche Auffassung, zu welcher die betreffenden Berichte der Synoptiker leicht Veranlassung geben. Diese nämlich melden nicht nur nichts von einem solchen Aufenthalt, sondern ihre Darstellung ist auch so eingerichtet, daß man leicht zu der Ansicht kommen konnte, Jesus sei noch an demselben

Tage, an welchem er Jericho verließ, in Jerusalem eingezogen, so daß die Reise von jener Stadt aus ihren nächsten Endpunkt zu Jerusalem gehabt hätte. Für diese Ansicht hat man in neuerer Zeit als besonders beweisend angeführt, was wir bei Markus 11, 11 lesen, daß Jesus, nachdem er in den Tempel gekommen und alles überschaut, da es späte Stunde geworden, nach Bethanien sich begeben habe. Man schließt daraus, daß der Einzug erst in eine spätere Tageszeit gefallen, und behauptet, daß dieser Umstand besser passe, wenn jener von Jericho, als wenn er von dem nahegelegenen Bethanien ausgegangen. Indessen, so naheliegend auch eine derartige Ansicht sein mag, so steht fest, daß ihr doch jedes sichere Fundament fehlt, und es ist deshalb durchaus verkehrt zu behaupten, der Bericht der Synoptiker stehe im Widerspruch mit dem des Johannes. Allerdings ist zuzugeben, daß die Synoptiker den Aufenthalt Jesu in Bethanien nicht bloß einfach mit Stillschweigen übergehen, sondern daß sie ihre Darstellung auch so eingerichtet haben, daß man ohne anderweitige Nachrichten an einen solchen nicht denken würde. Allein wenn man nachweisen kann, daß sie zu einer solchen Einrichtung ihrer Darstellung Grund hatten, so fällt jede Berechtigung weg zu der Annahme, sie hätten wirklich etwas anderes behaupten wollen als Johannes. Dieser Nachweis kann aber leicht geliefert werden. Matthäus, dessen Vorgang für die beiden andern Synoptiker entscheidend wurde, schrieb zu einer Zeit, wo es gefährlich war, die Aufmerksamkeit der Feinde des Christenthums auf die Freunde in Bethanien zu lenken, da, wie wir aus Joh. 10, 12 ersehen, jene den Gedanken schon frühe gefaßt hatten, den Lazarus aus dem Wege zu räumen. Hätte er nun berichtet, daß Jesus vor seinem Ein-

zuge in Bethanien sich einen Tag aufgehalten, so hätte er diesen Aufenthalt wenn auch nur mit wenigen Worten motiviren oder wenigstens eine Andeutung davon geben müssen, in welchem Haus Jesus sich aufgehalten. Allein eben dadurch würde er Veranlassung geworden sein, daß von Seite des Synedrium noch nachträglich Nachforschungen veranstaltet worden wären, deren Ausgang ihm nicht zweifelhaft sein konnte. So blieb ihm nichts übrig, als seine Darstellung so einzurichten, wie er gethan, und durfte dabei sicher sein, daß christliche Leser zu seiner Zeit dadurch nicht irre geführt wurden. Wenn Markus und Lukas auch nicht die gleichen Rücksichten wie Matthäus zu nehmen hatten, so hatten sie doch sicher kein Interesse, ihn zu ergänzen. Aber in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, nachdem die Augenzeugen der Wirksamkeit Jesu nur noch in geringer Zahl vorhanden waren, scheint man von jüdischer Seite die Darstellung der Synoptiker in den fraglichen Punkten geradezu als Beweis für die schon berührte Angabe benützt zu haben, daß Jesus mit der galiläischen Festkarawane den Einzug in Jerusalem gehalten habe. So entstand nun für Johannes die Nothwendigkeit, eine genaue Darstellung der Vorgänge zu geben, eine Darstellung, welche zu seiner Zeit nicht mehr gefährlich werden konnte, da, wie wir aus dem Talmud ersehen, Bethanien bereits im Anfang des jüdischen Kriegs von den Juden zerstört worden war, und zwar, wie ausdrücklich berichtet wird, wegen der Christen, welche dort lebten.

VI. Das Mahl in Bethanien.

Matth. 26, 6—13; Mark. 14, 3—9; Joh. 12, 1—9.

Die Erzählungen von einem dem Herrn in Bethanien bereiteten Mahl bei den zwei ersten Synoptikern und bei Johannes beziehen sich ohne allen Zweifel auf eine und dieselbe Begebenheit. Die Gründe, welche man gegen diese Annahme vorgebracht, sind gänzlich ungenügend. Das Hauptsächlichste daran ist, daß die beiden Synoptiker das von ihnen erzählte Mahl in eine spätere Zeit verlegen sollen, nämlich auf den vorletzten Abend vor dem Leiden des Herrn. Allein, wenn auch wahr ist, daß sie diese Erzählung in den Zusammenhang späterer Begebenheiten einfügen, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie bei derselben nicht nur keine Zeitbestimmung, nicht einmal durch das bei ihnen unbestimmt genug lauteende τότε geben, sondern daß sie sich in dieser Beziehung auf eine Art und Weise ausdrücken, aus der deutlich hervorgeht, daß sie keine geben wollten. Da beide nur sagen, „da Jesus in Bethanien war“, lassen sie den Lesern offen, in welche Zeit sie diese Begebenheit verlegen wollen, und deuten eben damit an, daß dieselbe in einen andern faktischen Zusammenhang gehöre, als der ist, in welchen sie dieselbe formell hineinstellen. Dazu kommt, daß man den Grund, welcher sie zu einer solchen Stellung der Begebenheiten bewog, leicht einsehen kann. Indem Jesus die Salbung durch die Maria als eine Salbung zu seinem Begräbniß erklärte, sprach er eine klare Weissagung des nahe bevorstehenden Todes aus. Solche Weissagungen aber aufzunehmen, brachte bei beiden Evangelisten ihr jeweiliger Zweck mit sich. Allein da sie aus den früher erörterten Gründen den Aufenthalt Jesu in

Bethanien nach seiner Ankunft von Jericho übergehen mußten, so blieb ihnen nichts übrig, als den Vorgang, welcher zu jener Weissagung Veranlassung gab, nachträglich an einem ihnen geeignet scheinenden Orte zu berichten, wozu sie um so weniger Anstand nehmen konnten, als sie auch sonst den Leser daran gewöhnt hatten, auf die chronologische Abfolge der Begebenheiten kein Gewicht zu legen, und als die Weglassung jeder bestimmten Zeitangabe genügte, um die aufmerksamen Leser vor Irrthum zu bewahren. Wenn also kein genügender Grund vorhanden ist, die Identität der von Matthäus und Markus einerseits und von Johannes anderseits erzählten Salbung in Abrede zu ziehen, so begegnet uns hier der verhältnißmäßig seltene Fall, daß Johannes eine Begebenheit einläßlich erzählt, welche bereits von den Synoptikern erzählt worden war. Der Grund dürfte ein dreifacher sein.

a) Die Synoptiker verschweigen aus denselben Gründen, durch welche sie veranlaßt wurden, die ganze Erzählung scheinbar in eine spätere Zeit zu versetzen, den Namen der Frau, die Jesum gesalbt, fügen aber doch die ihr von dem Herrn gewordene Verheißung bei, daß ihre Handlung, soweit das Evangelium werde verkündet werden, zu ihrem Gedächtniß werde gepriesen werden. Nun aber wußten zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums sicher die meisten Christen nicht mehr, wer diese Frau gewesen und von einem Gedächtniß konnte also unter ihnen nicht die Rede sein. Dies war aber für die Polemiker unter den Juden gewiß ein begierig ergriffenes Beweismittel dafür, daß Jesus eine falsche Prophezeiung ausgesprochen. Daher entstand für Johannes die Nothwendigkeit, den Namen der Frau nachzutragen und er thut dies mit einer solchen Be-

flissenheit, daß er bereits 11, 2 in der Erzählung der Lazaruserweckung bei Maria bemerkt, daß sie es gewesen, welche Jesum gesalbt. Da er aber die Synoptiker nicht direkt, sondern indirekt ergänzt, so war er genöthigt, um diese Bemerkung zu motiviren, die Geschichte der Salbung wenigstens in den Hauptpunkten zu wiederholen.

b) Der andere Grund der Wiederholung liegt darin, daß bei dieser Gelegenheit der Verräther Judas die ihn beherrschende Leidenschaft des Geizes in dem gegen die Maria ausgesprochenen Tadel offen zum Wort kommen ließ. Die Synoptiker berichten, daß Judas den Herrn um Geld verrathen, aber da sie über seinen Charakter keine Art von Auskunft geben, so mochten sich bei der Geringfügigkeit des Verrätherlohnes mancherlei Ansichten über die Beweggründe dieser That, selbst unter Christen, gebildet haben, Ansichten, die wir zwar nicht mehr genau kennen, von welchen wir aber doch annehmen müssen, daß sie Johannes berücksichtigt, wenn er hier und sonst über den Charakter des Judas nähere Auskunft gibt.

c) Außerdem ist noch ein Umstand in Betracht zu ziehen. Matthäus erzählt nämlich, es seien die Jünger über das, was sie für Verschwendung hielten, unwillig geworden. Diese Darstellung ließ der Deutung Raum, als ob alle Jünger an dem Ausbruch des Unwillens sich betheiligt hätten und darauf konnte dann der weitere Schluß gebaut werden, daß zwischen dem Herrn und den Aposteln ein Zwiespalt ausgebrochen. Eine solche Folgerung aber war keineswegs gleichgiltig. Wie wir aus Celsus wissen, machte man gegen Jesum geltend, daß er nicht einmal mit seinen Jüngern das Einverständniß bis ans Ende aufrecht zu erhalten gewußt und daß er in dieser Beziehung man-

chem Räuberhauptmann nachgestanden. Zum Beweis dafür berief man sich darauf, daß ein Jünger Jesum verrathen, ein anderer ihn verleugnet und alle in der Stunde der Gefangennehmung von ihm geflohen seien. Man würde sehr irren, wenn man glauben wollte, solche Vorwürfe seien erst später aufgekommen, vielmehr haben sie, naheliegend wie sie waren, sich ohne Zweifel sehr früh, wohl gleichzeitig mit den betreffenden Ereignissen gebildet und was zur Begründung derselben aus den Schriften der Christen herausgehoben werden konnte, wurde aufgegriffen und ausgebeutet. So scheint es auch mit der obigen Folgerung gegangen zu sein, und wenn bereits Markus sich zu einer Abweichung von Matthäus herbeiläßt und ausdrücklich bemerkt, daß nur einige Jünger und zwar nicht offen sondern πρὸς ἑαυτοὺς d. h. in ihrem Innern unwillig gewesen seien, so darf man annehmen, daß er damit bereits einer Mißdeutung der Worte des Matthäus habe entgegentreten wollen. Allein die Gegner werden sich mit der Wendung, welche Markus der Sache gibt, schwerlich befriedigt gefunden haben; denn aus der Darstellung des Matthäus geht deutlich hervor, daß auch Aeußerungen des Unwillens gefallen seien. So blieb denn dem Johannes die Aufgabe, genau anzugeben, von wem die fragliche Aeußerung ausgegangen: nämlich von keinem andern als von dem Verräther Judas. Demnach haben wir das Recht, sowohl den Bericht des Markus als den des Johannes in den bezeichneten Punkten als genaue Erläuterung der Darstellung des Matthäus zu betrachten, der denselben noch als einen ganz untergeordneten und unverfänglichen betrachtete und nach dem Princip der Solidarität, welches bei ihm immer in den Vordergrund tritt, etwas, was nur einzelne betraf, der Gesammtheit, welcher

sie angehörten, zuschrieb. Die Sache selbst unterliegt keinem Anstande; daß einzelne unter den in ärmlichen Verhältnissen aufgewachsenen Jüngern sich durch den in ihren Augen enormen Aufwand verletzt fühlten, wird niemand befremden und sicher wird es nicht unglaubhaft erscheinen, daß nur einer aus ihnen mit Worten des Tadels gegen Maria offen sich aussprach.

Aus der Erzählung des Johannes geht hervor, daß das Mahl nicht im Hause des Lazarus gehalten worden; denn es ist ausdrücklich bemerkt, daß dieser dabei war, was sich von selbst verstanden hätte, wenn es in seinem eigenen Hause gehalten worden wäre. Die beiden Synoptiker nennen als den Eigenthümer des Hauses einen Simon, den Aussätzigen, über welchen wir sonst nichts wissen. Aus dem Umstande, daß Matthäus ihn nennt, darf mit voller Sicherheit geschlossen werden, daß er entweder nicht zu den Freunden Jesu gehörte und ihn vielleicht nur eingeladen hatte, wie dies öfter geschah, um ihn zu beobachten, oder aber daß er bereits der Macht des Synedrium entrückt war, sei es durch den Tod oder auf andere Weise. Daher darf man schließen, daß die Nennung des Namens dieses Mannes den Zweck hat, die Synedristen von weiterer Nachforschung, wo das Mahl stattgefunden und wer die Theilnehmer an demselben gewesen seien, abzuhalten, indem sie dieselbe entweder für fruchtlos oder für unnöthig halten mußten.

Wenn Johannes nur von einer Salbung der Füße Jesu, die beiden Synoptiker aber nur von einer Salbung des Hauptes berichten, so ist das nicht ein Widerspruch, sondern Johannes setzt die Salbung des Hauptes als bereits erzählt voraus und fügt nur noch ein Moment bei,

der besonders geeignet war, die überströmende Liebe der Maria zu charakterisiren. Ebenso ist es zu beurtheilen, wenn Johannes nach der wahrscheinlicheren Lesart die Worte Jesu so referirt: „Laß sie, damit sie es auf den Tag meines Begräbnisses aufbewahre". Es steht dies nicht im Widerspruch mit der nach den Synoptikern vom Herrn gegebenen Erklärung, daß Maria vorgreifend ihn zum Begräbnisse gesalbt habe, sondern es wird zu derselben noch ein neues Moment hinzugefügt, die Anweisung, daß der Rest der Salbe nicht nach dem Wunsche des Judas verwendet, sondern zur Salbung seines Leichnams aufbewahrt werden solle.

Wenn Lukas die Erzählung von der Salbung Jesu durch Maria nicht aufgenommen, so erklärt sich dies einfach daraus, weil einerseits dieselbe für seinen Zweck von mehr untergeordneter Bedeutung war, und weil er bereits 7, 36 ff. die Erzählung von einer ähnlichen, aber in Galiläa vorgekommenen Salbung gebracht hatte.

VII. Der Einzug in Jerusalem.

Matth. 21, 1—11; Mark. 11, 1—11; Luk. 19, 29—44; Joh. 12, 12—19.

Die Erzählung vom Einzug in Jerusalem bringen alle vier Evangelisten und zwar in der Hauptsache übereinstimmend, in den Nebenpunkten dagegen ergeben sich mannigfache Abweichungen, welche wir im einzelnen zu erklären haben.

a) Woher die Leute gekommen, welche Jesu den feierlichen Einzug bereiteten, geben die Synoptiker nicht an; dagegen bemerkt Johannes 12, 13 aus Gründen, welche wir bereits erörtert haben, daß sie ihm von Jerusalem entgegen-

gekommen seien. Mit dieser Nachricht stimmt der Eindruck zusammen, welchen die Erzählung des Matthäus hervorbringt. Wenn dieser 21, 8 von einem πλεῖστος ὄχλος redet, so würde man nicht begreifen, woher derselbe gekommen sein sollte, wenn nicht aus Jerusalem. Was die Masse der am Einzug Betheiligten betrifft, so muß sie nach Matthäus und Johannes, welche in dieser Beziehung ohne Rücksicht mit der vollen Wahrheit herausgehen konnten, sehr bedeutend gewesen sein. Anders könnte es nach Lukas und Markus erscheinen. Der letztere spricht 11, 8 nur von πολλοὶ, was man bei der Relativität des Begriffs der Vielheit auch von einer verhältnißmäßig kleinen Zahl verstehen konnte. Lukas vollends nennt als Theilnehmer des Zuges 9, 37 nur ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, wornach es scheinen konnte, als ob derselbe nur von dem kleinen Häuflein der eigentlichen Jünger des Herrn veranstaltet worden wäre. Allein man darf sich nur erinnern, daß πολλοὶ ebenso eine sehr große wie eine verhältnißmäßig kleine Zahl bedeutet, und daß der Begriff μαθητὴς überhaupt von jedem, wenn auch nur augenblicklichen Jünger Jesu verstanden werden kann, um sogleich zu sehen, daß Markus und Lukas in keinem Widerspruch mit Matthäus und Johannes stehen. Die Ausdrücke sind einfach mehrdeutige und sie wenden sie an, weil sie für Römer schrieben, denen gegenüber es nicht gerathen war, geradezu zu sagen, welche gewaltige Massenbewegung bei dem Einzug des Herrn in Jerusalem stattgefunden hatte.

b) In Betreff des Reitthieres, auf welchem Jesus seinen Einzug gehalten, berichtet Matthäus, daß Jesus befohlen, eine Eselin und ihr Füllen zu bringen. Auf welches von diesen er sich gesetzt, sagt Matthäus nicht ausdrücklich,

weil er bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit der orientalischen Sitte voraussetzen konnte, wornach es als minder ehrenvoll galt, etwas zu gebrauchen, was ein anderer schon benützt hatte. Deßwegen pflegten Könige bei feierlichen Anlässen nur solche Reitthiere zu besteigen, welche vorher von keinem andern bestiegen worden waren. Da nun Jesus seinen Einzug als messianischer König hielt, so verstand es sich im Leserkreis des Matthäus von selbst, daß er dabei sich nicht der Eselin, sondern des Füllens bedient haben mußte. Die beiden andern Synoptiker lassen Jesum den Befehl geben, ein πῶλος herbeizubringen, auf welchem vorher noch niemand gesessen. Da aber πῶλος jede Art von jungen Lastthieren bezeichnet, so blieb es für den Leserkreis des Markus und Lukas unentschieden, auf welcher Art von Thieren der Herr seinen Einzug gehalten. Man darf daraus schließen, daß beide Evangelisten fürchteten, bei ihren Lesern Anstoß zu erregen, wenn sie direkt sagten, daß Jesus auf einem Esel in Jerusalem eingezogen sei. In der That stand auch bei den Römern der Esel als Reitthier nicht in höherer Achtung als bei uns, während man im Orient ihn in dieser Beziehung allgemein hochschätzte und er bei den Juden insbesondere im Gegensatz zum Pferde, dem Reitthier für den Krieg, als Reitthier des Friedens galt. Darnach verstehen wir auch, warum Lukas und Markus des alten Thieres nicht erwähnen. Für ihren Zweck hatte es nicht nur keine Bedeutung, sondern dessen Nennung mußte auch insofern zum Anstoß führen, als dann das Wort πῶλος einen bestimmten Sinn bekommen hätte. Für Matthäus aber hatte die Nennung des alten Thieres insofern Bedeutung, als in der Schriftstelle, auf welche er sich 21, 5 beruft, ein Esel und ein Eselsfüllen ausdrücklich vorkommen.

Johannes nennt das Reitthier des Herrn ein ὀνάριον d. h. kleiner oder junger Esel, und es scheint, daß er zur Wahl dieses Ausdrucks durch die Zweideutigkeit bestimmt wurde, zu welcher Markus und Lukas in dieser Beziehung gegriffen, und die zu seiner Zeit gewiß bereits bemerkt und getadelt worden war. Auch er beruft sich, um zu erklären, warum Jesus dieses Thier gewählt, auf die gleichen Schriftstellen, wie Matthäus, fügt aber den merkwürdigen Beisatz bei, daß zur Zeit des Vorgangs die Jünger von derselben keine Kenntniß hatten, sondern daß sie erst nach der Verklärung Jesu das Zusammentreffen dessen, was sie gethan, mit der alttestamentlichen Weissagung erkannt hatten. Diese Aeußerung wurde ohne Zweifel dadurch veranlaßt, daß die Juden auf Grund der Erzählung des Matthäus die Behauptung aufstellten, die Jünger hätten den Einzug geradezu zu dem Zweck in Scene gesetzt, um die betreffende Schriftstelle willkürlich in Erfüllung zu bringen. Darnach verhält sich Johannes nicht anders als sonst in ähnlichen Fällen, d. h. er will den Vorgang nicht als solchen erzählen, sondern Mißverständnisse beseitigen, die sich an den Bericht der Synoptiker angeknüpft hatten.

c) In Beziehung auf die Abholung des Reitthiers enthalten Markus und Lukas je einen für ihre ganze Darstellungsweise charakteristischen Zug. Matthäus nämlich berichtet nur, daß Jesus den zwei Jüngern, welche er abgesandt, gesagt, sie sollen, wenn jemand etwas sage, entgegnen, der Herr bedarf ihrer und sogleich werde er sie wieder herschicken. Da er bei seinem Leserkreis die Ueberzeugung voraussetzen durfte, daß Jesus kein Unrecht gethan und an keinem fremden Eigenthum sich vergriffen habe, so brauchte er nicht hinzuzufügen, daß die Jünger die Erlaub-

niß zur Mitnahme des Thieres bekommen, da sich das von selbst verstand. Markus und Lukas aber konnten bei ihrem Leserkreis eine solche Bekanntschaft mit dem Charakter Jesu nicht voraussetzen und es ist ein schlagender Beweis für ihre Rücksichtnahme auf die in Sachen des Mein und Dein besonders difficile römische Anschauung, wenn sie bemerken, die betreffende Erlaubniß sei wirklich gegeben worden, und zwar nennt Markus als Geber der Erlaubniß einige der Dabeistehenden, wobei er als selbstverständlich voraussetzte, daß dies kompetente Leute gewesen seien, da er von ihnen das *ἀφῆκαν* d. h. die wirkliche Ertheilung der Erlaubniß berichtet. Nichtsdestoweniger müssen über diesen Punkt Anstände erhoben worden sein, welche den Lukas veranlaßten, sich noch bestimmter auszudrücken, indem er ausdrücklich als Geber der Erlaubniß die *κύριοι* d. h. die Eigenthümer der Thiere nennt. Wenn Johannes in Betreff der Art, wie Jesus zu dem Reitthier kam, den Ausdruck braucht „er fand" oder „traf an", so steht er nicht im Widerspruch mit Matthäus und den andern Synoptikern, sondern will nur durch den Gebrauch eines geringschätzigen Ausdruckes die hierüber entstandenen Streitfragen als irrelevant abweisen.

d) Ueber die Vorfälle, welche während des Zuges vorkamen, berichten Matthäus, Markus und Johannes nichts, dagegen erzählt Lukas 19, 39, daß einige Pharisäer dem Herrn die Zumuthung gestellt, er solle dem Hosannaruf Einhalt thun, und daß Jesus, als er sich Jerusalem näherte, über die Stadt geweint habe. Von diesen Episoden ist besonders letztere charakteristisch für die Darstellungsweise des Lukas, der es darauf anlegt, rührende, das Herz ansprechende Züge aufzunehmen und damit an den Vorgang der römischen Gerichtsredner sich anschließt, welche sich nicht

beschränkten, nur auf den Verstand der Richter zu wirken, sondern auch in mannnigfachster Weise Gefühl und Phantasie anzuregen suchten.

e) Der Zweck, zu welchem Matthäus die Erzählung von dem Einzug des Herrn in Jerusalem aufgenommen, ist offenbar in erster Linie ein polemischer. Er benützt dieses Faktum, um zu zeigen, daß Jesus sich in Jerusalem als Messias bekannt gegeben und anerkannt worden sei, daß also das Synedrium zur Minderung seiner Schuld sich nicht auf Unwissenheit berufen konnte. Um dieses noch besonders scharf hervorzuheben, bringt er die von Jesus vorgenommene Tempelreinigung in unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Einzug, so daß es scheinen könnte, jene sei unmittelbar auf diesen und noch an demselben Tag erfolgt, während wir aus Markus sehen, daß sie erst am folgenden Tage zur Ausführung kam. Da nämlich die Juden von dem Messias erwarteten, daß er den Tempel reinigen würde, so mußte die von Jesus vorgenommene und im Angesicht des Synedrium durchgeführte Tempelreinigung als ein weiterer Beweis erscheinen, daß Jesus auch in Jerusalem sich als Messias gezeigt und als solcher anerkannt worden war. Uebrigens behauptet Matthäus keineswegs ausdrücklich, daß Jesus an demselben Tage die Reinigung des Tempels vorgenommen, an welchem er den Einzug in Jerusalem gehalten, sondern sagt nur „und er kam in den Tempel und trieb aus" u. s. w. und läßt eben damit Raum für eine genaue positive Zeitbestimmung, wie Markus sie gibt. Daß dieser sie gibt, hat seinen Grund nicht darin, daß er, wie man gern annimmt, ein größeres Gewicht auf chronologische Daten lege, als Matthäus, denn in dieser Beziehung stehen sich beide Evangelisten vollkommen

gleich, sondern in der Rücksicht auf seine Leser. Diesen gegenüber hatte er zunächst das polemische Interesse nicht wie Matthäus, sondern er erzählt den Einzug des Herrn, um einfach und ohne weitere Tendenz zu beweisen, daß Jesus in Jerusalem Anerkennung gefunden, und die Tempelreinigung, um zu zeigen, daß Jesus um die Heilighaltung des Tempels sich besser verdient gemacht habe als seine Gegner, welchen dies eigentlich obgelegen wäre. Sodann aber konnte er bei seinen Lesern nicht wie Matthäus als bekannt voraussetzen, daß Jesus schon öfter in Jerusalem gewesen und mit den dortigen Verhältnissen genau bekannt gewesen sei. Deßhalb mußte er befürchten, daß es auf das Rechtsgefühl seiner Leser einen ungünstigen Eindruck hervorbringen könnte, wenn er einfach in der Darstellung seinem Vorgänger folgte, und ebendamit den Schein bestehen ließ, als ob Jesus ohne genaue Kenntniß des Sachverhaltes und ohne vorherige Untersuchung gegen die Käufer und Verkäufer im Tempel eingeschritten sei. Daher hatte es für ihn allerdings ein Interesse, hervorzuheben, daß Jesus nach seinem Einzug im Tempel zu Jerusalem zunächst über alles Umschau gehalten und erst am folgenden Tage die Reinigung des Tempels vorgenommen habe, ein Interesse, das Matthäus gegenüber seinen Lesern nicht hatte.

Der Zweck, welchen Lukas bei der Aufnahme der Erzählung von dem Einzug in Jerusalem verfolgt, ist der, diese Thatsache als eine politisch ungefährliche erscheinen zu lassen. Ohne Zweifel hatten im Proceß des Paulus die Ankläger dieselbe benützt, um das Christenthum politisch zu verdächtigen, und wohl auch darauf aufmerksam gemacht, daß von ihrer Seite ein Einschreiten zur Verhinderung des Einzugs stattgefunden. Darnach begreifen wir, warum Lukas die

Episode von der Einrede der Pharisäer aufgenommen. Da er wohl wußte, daß die römischen Staatsmänner in der pharisäischen Partei ihre Hauptgegner in Palästina erkannten, so brauchte er nur auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, um die Richter darüber ins Klare zu stellen, daß das fragliche Einschreiten jedenfalls nicht im römischen Interesse stattgefunden. Um übrigens den bezüglichen Verdächtigungen vollends die Spitze abzubrechen, bringt Lukas noch die Weissagung, welche der Herr bei seinem Einzuge in Jerusalem ausgesprochen, eine Weissagung, aus welcher deutlich sich ergeben mußte, daß, wenn der Einzug Jesu in politischer Beziehung eine Folge gehabt hätte, diese dem römischen Staatsinteresse in keiner Beziehung zuwider gewesen wäre, indem dadurch den revolutionären Bestrebungen, welche später die Römer zur Zerstörung Jerusalems nöthigten, zum Voraus die Wurzel abgeschnitten worden wäre. Zur Zeit, als Lukas schrieb, waren die politischen Angelegenheiten in Palästina bereits auf einen solchen Grad der Verwirrung gekommen, daß es einsichtigen Römern nicht entgehen konnte, daß sie früher oder später einmal zur Zerstörung Jerusalems würden genöthigt sein. Daher darf es nicht auffallen, wenn Lukas bei seinem Leserkreis bereits das volle Verständniß der von ihm gebrachten Weissagung voraussetzt.

f) Der Ausruf, mit welchem Jesus begrüßt wurde, ist seinem wesentlichen Inhalte nach genommen aus Psalm 125, 25 ff., einer Stelle, von welcher auch in den jüdischen Schulen gelehrt worden, daß sie die Formel enthalte, mit welcher der erwartete Messias begrüßt werden soll. Daher hat man diesen Ausruf als einen Beweis zu betrachten, daß Jesu in Jerusalem wirklich die Anerkennung als Messias zu Theil wurde.

II.

Recensionen.

1.

Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirthschaft, ein Lehr- und Handbuch der ganzen politischen Oekonomie einschließlich der Volkswirthschaftspolitik und Staatswirthschaft. Von Dr. **Albert Eberhard Friedrich Schäffle**, gewesenem k. k. östreichischem Handelsminister. Dritte, durchaus neu bearbeitete Auflage in zwei Bänden. Tübingen, 1873. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. XXXVIII und 296. u. 604. 8.

Kapitalismus und Socialismus mit besonderer Rücksicht auf Geschäfts- und Vermögensformen. Vorträge zur Versöhnung der Gegensätze von Lohnarbeit und Kapital. Von Dr. **Albert Eberh. Friedr. Schäffle.** Tüb. 1870. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. VIII u. 732. 8.

Man wird es vielleicht den Werken Schäffle's nicht an der Stirne ansehen, wie tief sie in das Arbeitsfeld des Theologen, insbesondere des Ethikers, eingreifen, und Manchem mag es befremdlich erscheinen, daß unsre Zeitschrift sich mit Besprechung von Werken befassen soll, welche einem so streng in sich abgeschlossenen wissenschaftlichen Arbeits-

gebiet angehören, wie wenigstens bisher die Staats- und Volkswirthschaftslehre dafür angesehen wurde. Indessen ist uns vom Verfasser selbst nicht nur eine Berechtigung zugestanden, sondern es wird uns ernstlich die Pflicht auf die Seele gebunden, die christliche Ethik mit der Volkswirthschaftslehre in eine nähere Verbindung zu bringen, als es bis jetzt von Seite der Theologen zu geschehen pflegte; er selbst faßt „die Nationalökonomik nur als einen Theil der Ethik im weiteren Sinne des Wortes“ und meint, es werde nicht mehr lange dauern, bis die kirchliche Moral sich durch die Ergebnisse der ökonomischen Forschung selbst weiter bildet; wie auch umgekehrt die kirchliche Moral, welche mit geläuterten nationalökonomischen Kenntnissen arbeitet, sehr günstig auf das volkswirthschaftliche Leben zurückwirken müsse. (Kapitalism. und Socialism. S. 615.)

Wir erkennen in diesen Andeutungen schon den Vertreter der ethischen Richtung in der Volkswirthschaftslehre im Unterschied von den Systemen des blosen materiellen Utilitarismus. Indessen noch nicht dieses, daß Schäffle Ethiker ist, macht sein besonderes Verdienst aus und erklärt unser Interesse für seine Richtung. Ethiker sind auch Adam Smith und Malthus gewesen; zu den ethischen Principien bekennt sich eine ganze Schule von Volkswirthschaftslehrern, die sich die historisch-ethische nennt und zu welcher namentlich auch neuestens die sog. Kathedersocialisten zählen. Schon früher hat die Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, wohl das bedeutendste deutsche Organ für die Gesellschaftswissenschaft, in ihr erstes Heft (1844) eine Abhandlung von Schüz über das sittliche Moment in der Volkswirthschaft aufgenommen, welche man doch wohl als einen Bestandtheil des Programms der Zeitschrift ansehen

durfte. Aber die Ethik, welche die Volkswirthschaftslehrer fordern, ist selbst noch etwas Gesuchtes, das sich jeder nach seiner philosophischen oder religiösen Ansicht zurechtrichtet. Schäffle geht einen entscheidenden Schritt weiter, er sucht das Ethische in seiner Quelle, der Religion; er wendet sich an jene Macht, welche berufen ist, die ethischen Principien zu vertreten und in Wirksamkeit zu setzen, das ist die christliche Kirche; er setzt sich nicht an die Stelle der Ethiker und will nicht Ethik lehren, sondern wie er bereit ist, von der christlichen Ethik Lehre anzunehmen, so fordert er von den Lehrern der wissenschaftlichen und volksthümlichen Sittenlehre, daß sie über sociale Fragen auch ein wenig bei den Lehrern der menschlichen Wirthschaft in die Schule gehen; denn nur auf solche Weise wird es möglich, daß die berufenen Vertreter der geistigen und der materiellen Interessen der Menschheit Hand in Hand gehen, um an der Lösung der großen Culturfragen unserer Tage gedeihlich zu arbeiten. Denn daß es sich bei den heutigen socialen Bewegungen nicht blos um wohlfeiles Brod und „des Bürgers erste Pflicht“, die Ruhe und Behaglichkeit des Daseins, handelt, sondern um die höchsten Güter materieller und geistiger Cultur, kann nicht mehr verkannt werden; daraus erklärt sich auch die bittere Anfeindung, welche Schäffle von Seite mancher Fachgenossen und noch mehr von einem seichten politischen Liberalismus und modernen Börsianismus erleiden mußte, weil er von seinem einmal gewonnenen ethisch-socialen Standpunkt aus einen Ausblick über die weiten Gebiete der Politik, der kirchlichen Fragen u. s. w. sucht und findet.

Wir werden uns nun im Folgenden wohl bescheiden, über streng fachmännische Fragen auf dem Gebiete des

Wirthschaftslebens zu urtheilen; auch in solchen Punkten, an denen Theologie und Nationalökonomie sich berühren, werden wir uns Selbstbeschränkung auflegen müssen. Eine auch nur gedrängte Inhaltsangabe der beiden oben verzeichneten Schriften würde über unser Ziel hinausführen.

Wir haben an erster Stelle Schäffle's Hauptwerk genannt, welches sich, in dritter Auflage, auf das ganze Gebiet des menschlichen, socialen und staatlichen Wirthschaftslebens erstreckt und der Ausdruck einer gereiften, abgeklärten, in strenger Denkarbeit erworbenen Lebensanschauung ist. Daneben aber greifen wir zurück auf das vor mehreren Jahren erschienene Buch, welches unter dem Titel „Kapitalismus und Socialismus" die schwebenden Tagesfragen auf dem Gebiete der socialen Bewegung in Form von freien Vorträgen erörtert und welches vorzüglich geeignet ist, zur Orientirung für Solche zu dienen, welche den streng fachmännischen Schriften nicht leicht folgen können und welchen deßhalb das Verständniß der Theorie und ihrer Terminologie erschwert bleibt. Das Buch ist für Verbreitung in weitere als blos fachgenössische Kreise angelegt und trägt darum die Form populärer Auseinandersetzung, aber freilich in einem andern, bessern Sinne, als man sonst neuester Zeit die Ergebnisse der Wissenschaften zu popularisiren sucht, es hat nichts von der leichten und seichten Art magerer Broschüren, sondern ist ein dickes Buch voll interessanter Mittheilungen und Einzelausführungen, ein Muster von wahrer Popularisirung der Wissenschaft. Wir möchten nur wünschen, daß eine zweite etwas wohlfeilere Ausgabe veranstaltet würde, um die Verbreitung zu erleichtern. Keineswegs aber können wir diejenigen ganz entschuldigen, welche bis zur Stunde lang und breit über Gesellschafts-

wissenschaft und sociale Fragen reden und schreiben, ohne von Schäffle's Buch, unbedingt dem in seiner Art bedeutendsten, Kenntniß genommen zu haben. Wer auf diesem Felde, sei er Theolog oder Philosoph oder Politiker, arbeitet, sollte doch wenigstens sich nicht dem Vorwurf aussetzen, daß er seine Studien anstatt bei Fachmännern bei Dilettanten gemacht habe; und doch ist es eine fast gewöhnliche Erscheinung namentlich in der katholischen Publicistik und Litteratur, daß ein Dilettant den andern abschreibt und die Ausbrüche unzufriedener Sittenprediger und verbitterter Politiker anstatt der wissenschaftlichen Argumente nimmt. Wir müssen es hier sagen: auch Schriftsteller wie Dippel in seiner gedankenreichen „Christlichen Gesellschaftslehre“ (Regensb. 1873) und C. Sickinger in den „Forderungen und Sünden des Arbeiterstandes“ (Mainz 1873) würden ihren im Ganzen gesunden und einsichtsvollen Auseinandersetzungen ein viel besseres Relief gegeben und viel mehr überzeugt haben, wenn sie sich über eine Fachbildung und ein Schöpfen aus erster Quelle ausweisen könnten, gar nicht zu reden von jenen Rednern und Litteraten, welche mit selbstgenügsamer Sicherheit als „Geistige“ Alles beurtheilen wollen (I. Kor. 2, 15), die schwierigsten Lebensfragen mit raschen Redensarten lösen und den armen und gedrückten Volksklassen, deren sie sich anzunehmen vorgeben, statt Brodes den Stein reichen; sie sind dem armen Manne „lästige Tröster“, wie einst Jobs Freunde.

Wir haben nun die hauptsächlichsten Berührungspunkte zwischen Ethik und Volkswirthschaft nach den Ideen Schäffle's namhaft zu machen, auch wohl nöthigenfalls eine Einwendung zu machen.

1) Es wurde schon angedeutet, daß das System der

ganzen politischen Oekonomie auf eine ethische Grundlage gestellt wird. Ein ethischer Grundgedanke tritt nun zwar auch bei den meisten Vertretern des Nützlichkeitsprincips heraus, insofern nämlich als die Volkswirthschaftslehre unter den Gesichtspunkt der Gesellschaftswissenschaft gebracht und als anerkannt wird, daß das Wohl des Einzelnen und das Gedeihen des Ganzen sich wechselseitig bedingen, daß also der Einzelne ebenso für die Gesellschaft leben müsse, wie er aus der Gesellschaft seine Kraft zieht. Aber dieser Gedanke wird meist nur einseitig, mit bloser Anwendung auf die materiellen Interessen der Menschheit verfolgt. Schäffle dagegen faßt bewußt und entschieden die materiellen Güter in ihrer Unterordnung unter die höhern geistigen Interessen des Menschen; die Oekonomik ist nur ein Glied der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft; der Mensch, nicht das Gut, wird in den Vordergrund der Betrachtung gerückt; „die Volkswirthschaft ist, soll wenigstens sein, nicht eine Bewegung von Gütern, nicht ein selbstständiges „Leben der Güter“, sondern eine im Dienste höchster persönlicher Gesittung stehende sociale Organisation der Menschen für wirksamste Produktion und Consumtion äußerer Güter“ (Kapitalism. S. 59). „Der ganze sinnlich-sittliche Mensch mit allen seinen Trieben und Kräften ist die bewegende und organisirende Grundkraft der Volkswirthschaft“ (System II, S. 3).

Darnach wird das Ziel der menschlichen Wirthschaftlichkeit bestimmt. Die oberste Formel der Oekonomik lautet: mit möglichst wenig Aufwand an Lebenskraft möglichst viel Lebensgenuß, oder: mit geringster persönlicher Unlust und Lebensaufopferung möglichst viel und vollkommene Lebensfreude und Lebenskraft zu schaffen. Aber was ist Lebens-

kraft, Lebensgenuß? Aufwand an Lebenskraft ist nicht einzig die Verwerthung und Aufzehrung einer bestimmten Quantität physischer Kraft, sondern zugleich ein Einsatz an seelischer Kraft und Lust, und dabei ist in das Gebiet socialistischer Phantasieen jene Hoffnung zu verweisen, es würde in einer normal eingerichteten Societät die Arbeit als solche je zur Lust werden; Arbeit ist Mühe und Plage, seit Adam anfieng, im Schweiße des Angesichts sein Brod zu essen, ist Opfer an Lebenskraft und Lebenslust. Andererseits ist aber auch Lebenskraft und Lebensgenuß nicht blos die Aufnahme materieller Nährstoffe in den Organismus, ist nicht blose Magenfrage, sondern setzt Befriedigung des ganzen Menschen voraus; das Ziel der Wirthschaftlichkeit ist darum nicht blos materielle Wohlfahrt, sondern Gesittigung, nicht blos jene Gesittigung, deren Maßstab nach J. v. Liebig der Verbrauch der Seife ist, sondern deren Maßstab die Werke ächter Humanität und christlicher Charitas sind. Die Tugend der Wirthschaftlichkeit äußert sich nicht blos in vernünftiger Produktion der Genußgüter, sondern auch in einer sittlich vernünftigen Consumtion, in einer erlernten und sittlich erworbenen Selbstbeherrschung bei Ordnung des Bedarfs, in weisem Genuß wie in Mäßigung und Schonung der dargebotenen Güter.

2. Dem ethischen Ziele entsprechen auch die Mittel, welche der Wirthschaft zu Gebot stehen, das sind die wirthschaftlichen Güter. Die Volkswirthschaft hat es zunächst mit den physischen Gütern zu thun, aber „durch den ökonomischen Proceß erfolgt die Erhebung der Materie in die Potenz sittlich persönlichen Lebens“ (Kapitalism. S. 25). So wenig sich der materielle Mensch vom geistigen, der materielle Genuß von einem seelischen Affekt ganz trennen

läßt, so wenig können natürliche Genußgüter nur als physische betrachtet werden. Ein Gut ist nur ein Gut, weil es der Natur des Menschen entspricht und sie fördert; dieß geschieht aber nicht blos im physischen Proceß der Aneignung, sondern in einer ethischen Erhebung des Menschen; das Herz bedarf der Freude, des Trostes, der Ruhe. Jedes Genußobjekt hat eine Beziehung zum Seelenleben. Nur das ist ein wahres Gut, was auf die Seele ethisch einwirkt. Förderung des ethischen Lebens ist zugleich Förderung der materiellen Wohlfahrt. Gleichwie die freie Arbeit ökonomisch fruchtbarer ist als die der Sklaven, so arbeitet und wirthschaftet eine sittlich gehobene und gebildete Societät besser und gedeihlicher, als ein verwahrlostes oder corrumpirtes Proletariat. Schäffle zieht aus dieser Betrachtungsweise der öconomischen Güter weitere Folgerungen für eine bessere Werththeorie, als sie z. B. Karl Marx noch festhält, ein Gebiet, auf welches wir ihm hier nicht folgen können; dagegen stehen wir nicht an, die theologischen Correlate zu der angegebenen Auffassung hier beizufügen; sie lauten: ernste Arbeit fördert die Sittlichkeit, geordnete Oekonomie ist Lebensweisheit und eine wesentliche Grundlage gesunder sittlicher Zustände der menschlichen Gesellschaft.

3. Schäffle meint zwar, man sollte sich in der socialen Frage endlich die Untugend abgewöhnen, immer zuerst zu fragen: „Heinrich, wie hältst du's mit der Religion"? (Kapitalism. S. 196.) Dennoch will er den Einfluß der Religion auf die materielle Wohlfahrt nicht unterschätzen, er will seine Ethik nicht von der Religion losreißen. Noch mehr. Die Religion muß nicht blos in ihrer subjektiven Erscheinung als religiöse Beseelung des Einzelnen, sondern auch in ihrer gesellschaftlichen Form als

kirchliche Gemeinschaft begriffen und anerkannt werden. Ein gesundes Wirthschaftsleben vollzieht sich innerhalb einer organisirten Gesellschaft, in welcher ein solidarisches Geben und Empfangen stattfindet. Der Einzelne zieht seine Kraft aus dem Ganzen, wie die Pflanze aus dem Boden; nicht der nackte Egoismus führt den Einzelnen zum Ziel, nur im Gesellschaftsleben findet er seine Bestimmung und ihm schuldet er darum auch Opfer. Die Gesellschaft als solche hat aber, das muß gegen den Alles auflösenden schrankenlosen Liberalismus behauptet werden, eine Reihe von wirthschaftlichen Aufgaben, welche nur sie als solche lösen kann und vermöge deren sie die drückende Uebermacht der einen Gesellschaftsklasse brechen, die Verkümmerung einer andern verhüten, die Härten, welche für den Einzelnen aus den bestehenden Zuständen hervorgehen, mildern, Unebenheiten theilweise ausgleichen und gewissermaaßen als Vorsehung über den Einzelnen wachen kann. Aber nicht nur in den materiellen, sondern auch in den ethischen Interessen ist die Menschheit als solidarische Gemeinschaft zu fassen, von welcher der Einzelne getragen ist und Förderung empfängt. Die geistig religiöse Societät ist nun eben die Kirche. Wenn wir nun der Religion Bedeutung für das Wirthschaftsleben beilegen, so muß auch die organisirte religiöse Gemeinschaft, die Kirche, anerkannt und es müssen ihr Aufgaben für das Gesellschaftsleben überhaupt, also auch für das Wirthschaftsleben zuerkannt werden. Wir führen des Verf. eigene Worte an: „Seit Jahrtausenden ist die Religiosität eine Macht in den Herzen der Völker und ein Faktor der Weltgeschichte. Ich bin überzeugt, daß diese Macht bei allem Wechsel in den Formen ihrer äußern socialen Erscheinung niemals ihre Geltung verlieren wird.

Und ebenso kann ich nach geschichtlicher Erfahrung und nach den Analogien der äußern Erscheinung anderer treibender Geschichtsideen nicht anders annehmen, als daß die Religiosität auch stets äußere sociale Veranstaltungen, Kirchen und Religionsgemeinschaften entwickeln und erhalten wird" (Kapitalism. S. 612).

Gleichwie also die Kirche von Anfang an eine sociale Aufgabe sich zugeeignet, so muß auch die moderne Volkswirthschaftslehre mit der socialen Macht der Kirche rechnen. Es ist eitel, die Kirche auf ein rein ideelles Gebiet zurückdrängen zu wollen und die socialen Aufgaben lediglich der bürgerlichen Gesellschaft zuzuweisen; dieß ist ebensowenig möglich als die Trennung des physischen vom ethischen Menschen. Vielmehr fällt der Kirche eine unermeßlich wichtige sociale Wirksamkeit zu in der Organisation der Werke der freien Hingebung, von denen allein eine billige und verhältnißmäßige Ausgleichung der im egoistischen Wirthschaftsleben unvermeidlichen Gegensätze von Arm und Reich, Schwach und Stark, ausgehen kann.

Beachten wir hier einen Augenblick das wissenschaftliche Ziel unsers Autors. Er tritt in die Mitte zwischen zwei scharf ausgeprägte Richtungen, die in unversöhnliche Gegensätze auseinanderzugehen drohen; auf der einen Seite der öconomische Liberalismus, dessen Blüthe die Kapitalwirthschaft (Kapitalismus) und dessen Frucht die Massenarmut und das Massenelend sein wird; auf der andern Seite communistischer Zwang, vermöge dessen die individuelle Freiheit in socialistischer Unterdrückung des persönlichen Eigenthums verloren geht. Der Liberalismus proclamirt dabei das Princip der Selbsthilfe, wogegen der Socialismus im engern Sinn die Staatshilfe, d. h. den

staatlichen Zwang für eine neue communistisch gefärbte Organisation des Erwerbes, Besitzes und Genusses anruft. Daß nun aber weder das liberalistische laisser faire noch eine communistische Zwangsorganisation allein für sich zum Ziel führt, wird neuerdings, namentlich auch von den Kathedersocialisten, wohl zugegeben. Die höhere Vermittlung nun, welche Schäffle anstrebt und in welcher das Unhaltbare der beiden gegensätzlichen Richtungen ausgestoßen, ein bestimmter Wahrheitsgehalt beider aber erhoben und respektirt werden soll, nimmt zwar das Princip der Freiheit und des Kapitalismus zur Grundlage, will aber die atomistisch individuelle Wirthschaftsführung hinüberführen in eine gesellschaftlich organisirte höhere Form, die als Föderalismus bezeichnet wird; aus freier Selbstbestimmung gliedert sich der Einzelne einer bestimmten Gruppe ein, die Gruppen treten nach dem Princip freier Organisation in Associationen neuer und umfassender Art zusammen u. s. w. Die leitenden Motive bei dieser freien Organisation können aber nicht einzig utilitaristische, sondern müssen ethische sein und aus jener freien Hingebung an die Gesellschaft entspringen, welche eben das charakteristische Merkmal der erleuchteten christlichen Liebe ist und in welcher zu allen Zeiten die Kirche, je nach dem Maße des Verständnisses für die Bedürfnisse der Zeit, ihren Ruhm gesucht hat. Im wahren Christenthum, sagt Schäffle, ist das Freiheits- und Gleichheitsprincip versöhnt enthalten.

Damit wird das Verständniß gewonnen für die Bedeutung der kirchlichen Organisation, der kirchlichen Besitzverhältnisse, der Armenpflege, überhaupt aller Werke der freien Hingabe und des Opfers, sei es nun in der Form der materiellen Wohlthätigkeit oder der persönlichen Selbst-

aufopferung im Dienste der Menschheit; Stiftungsvermögen, kirchliche Vereine, Orden u. s. w. Die Kirche, oder wie Schäffle von seinem religiösen (protestantischen) Standpunkt aus sagt, die Kirchen haben eine große Mission und werden dieselbe desto mehr behaupten, je reiner ihre religiöse Moral zur Geltung kommt; in dieser vom socialen Standpunkt geforderten Moral ist im Unterschied vom modernen Socialismus ein freigebiger Socialismus der Liebe und Brüderlichkeit, ein christlich humanitärer Socialismus enthalten, welcher ein wesentlicher Bestandtheil der Gesammtökonomie der menschlichen Gesellschaft ist und sich in immer freieren, mannigfaltigeren, elastischeren Gesellungsformen entwickelt (Kapitalism. S. 459). Die Kirche darf deßwegen auch in ihrem Vermögensstand nicht einzig auf den Staatsbeutel angewiesen sein. „Die Säcularisation des Kirchenvermögens war daher, so weit sie nicht eine fruchtbarere Fundirungsweise für dieselben oder für gleichartige Zwecke war, ein volkswirthschaftlich wie rechtlich verwerfliches Verfahren, um an Dynasten und Adel zur Reformationszeit, an Plutokraten in der Jetztzeit die eingezogenen Güter zu verschleudern. Daß eine auf das bon plaisir religionsfeindlicher politischer Parteien angewiesene Kirche, eine nur vom Staat, d. h. von der jeweils herrschenden politischen Partei abhängige Wissenschaft, Schule und Kunst ihren Beruf nicht unabhängig erfüllen kann, ist bis auf die parteiische Besetzung der Lehrstühle und Kunstakademien herab mit Händen zu greifen“ (System II. S. 383).

Aber der Oekonomist stellt nun auch der Kirche seine Bedingungen, welche wir, so berechtigt sie vom rein wirthschaftlichen Standpunkt aus erscheinen mögen, doch nur mit einigem Vorbehalt annehmen. Schäffle findet sowohl in

der protestantischen als in der katholischen Kirche eine Ueberschätzung des dogmatischen Elements bei praktischer Hintansetzung des rein christlichen Princips der Nächstenliebe; einen einseitigen Cultus des mythologischen Elements der positiven Religionen, in Folge davon servines Unterkriechen bei der Cäsareopapie des landesherrlichen Episcopats, Hochmuth geistlicher Aristokratie, unverständliche und spät fabricirte Dogmen. „Statt den Mächtigen und den Herrschenden und Glücklichen die ewigen sittlichen Pflichten der Nächstenliebe und den Gedanken des Anspruchs Aller auf sittliche Lebensentfaltung zu predigen, statt den Mächtigen der Erde die Abscheulichkeit des neuern Hinschlachtens von Hunderttausenden in Krieg und Kriegsseuchen vorzuhalten, hören wir Te Deums für und über die Schlachtensiege und gar noch Predigten über „die Seligkeit des Steuerzahlens““ (Kapit. S. 221. 612). Es soll hier nicht ausgerechnet werden, zu welchen Theilen sich Katholiken und Protestanten in diese Vorwürfe zu theilen haben; wir Katholiken müssen uns manches harte Wort gefallen lassen und empfinden drückend die Schwüle der Situation, in welcher wir uns befinden. Nur gegen die Geringschätzung des dogmatischen Elementes müssen wir bemerken fürs Erste, daß eben doch erst auf dem Boden eines positiven Dogmas sich eine Kirche aufbauen und organisiren kann; fürs Zweite, daß es sich bei der heutigen Bewegung auf dem Gebiete der katholischen Lehre doch nicht lediglich um einen Zank über dogmatische Formeln handelt, sondern um einen Streit über die höchsten religiösen Interessen, über weltbewegende Ideen. Endlich haben die Bestrebungen der kath. Kirche für Herstellung positiver Glaubensformeln keineswegs nothwendig eine Erschlaffung der humanitären Liebesthätigkeit zur Folge;

die Leistungen der Kirche in unserer Zeit dürfen sich auf diesem Gebiete mit denen aller Zeiten messen. Ob diese Bestrebungen von der rechten Einsicht in die Bedürfnisse der Zeit geleitet und dem entsprechend segensreiche geworden seien, das ist eine andere Frage, bei deren Lösung wir allerdings der Nationalökonomie ein gewichtiges — aber noch nicht das letzte — Wort gestatten.

Das ist ein zweiter Punkt, welchen Schäffle den Theologen ernstlich auf das Gewissen legt, die richtige Organisation der christlich kirchlichen Wohlthätigkeit, von welcher er behauptet, daß sie heute zu einem großen Theil einen Communismus der entsittlichendsten, planlosesten, ungerechtesten Art darstelle (Kapit. S. 700. System II. S. 485). „Durch eine Gestaltung der öffentlichen und kirchlichen Wohlthätigkeit, welche den Fleiß untergräbt, die familienrechtliche Verpflichtung schwächt, der Uebervölkerung dient, die Löhne allgemein drückt, den sog. Kindersegen der Armen mehrt, muß auch die Kirche die Voraussetzungen für den Erfolg ihrer sittlichen Erziehungsaufgaben durchaus bedroht sehen. Diese Art von Wohlthätigkeit wirkt sittlich wie ökonomisch verpestend und erzeugt den criminellen Krankheitsstoff der Gesellschaft. In diesem Sinne sollte die besser unterrichtete theologische Moral es als ein hohes kirchliches Interesse ansehen, eine völlige Umkehr in der Auffassung der Wohlthätigkeit herbeizuführen. An diesem Punkte vermag die Nationalökonomie erleuchtend auf die theologische Moral, diese aber auf die gesunde Harmonie des gesellschaftlichen Wirthschaftslebens zurückzuwirken“ (Kapit. S. 701). Diese Erwägungen sind jedenfalls sehr beachtenswerth. Klugheit und weise Berechnung der Mittel ist heute mehr als je eine Tugend. „Wer hunderttausend Armen 10 % des

nothwendigen Lohnes durch Almosen ersetzt, drückt vielleicht den Lohn einer Million um 20 %; solche Wohlthätigkeit ist noch schlimmer als die des Crispinus" a. a. O. Darum spricht sich auch Schäffle sehr bestimmt gegen Findelhäuser, unentgeltliche Kranken-, Waisen- und Alterspflege aus; sie drücken die Löhne und wirken wirthschaftlich destruktiv. Die christliche Wohlthätigkeit soll nicht in der Form des Socialismus auftreten, sondern es müssen auch hier die gesunden Principien des Kapitalismus, beziehungsweise des Föderalismus zur Geltung kommen. Dem kapitalistischen Princip entspricht die Werthschätzung der Arbeit, die intensivste Anspannung aller Kräfte, wogegen der Müßiggänger als ein Frevler an der Gesellschaft anzusehen ist, der an ihrem Marke zehrt. Wir brauchen wohl nicht erst zu bemerken, daß von dem Ethiker unter den Oekonomisten geistig sittliche Arbeit nicht unter sondern über der körperlichen gewerthet wird; nur muß es eben Arbeit, geistig fruchtbare Arbeit sein. Der Föderalismus aber macht sich geltend als Bewußtsein der Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber dem Ganzen und als solidarische Verbindlichkeit. Es soll Keiner auf pures Almosen angewiesen sein und rechnen können, sondern er soll der Gesellschaft selbst pro virili parte so viel leisten, als er in anderer Weise von ihr wieder beansprucht. Wo die Einsicht und der gute Wille der Einzelnen nicht ausreicht, um die richtigen föderalistischen Gesellschaftsformen, z. B. Arbeiterassociationen, Ersparnißkassen, Krankenunterstützungskassen, Consumvereine, Produktivgenossenschaften, je nachdem, ins Werk zu setzen, kann und soll die Gesetzgebung eingreifen.

Wir konnten hier nur den Gedankengang andeuten. Es liegt hohe Wahrheit und Consequenz darin; nur darf

man die Forderung nicht überspannen; die christliche Wohlthätigkeit will noch von einem andern als dem blos wirthschaftlichen Standpunkt angesehen sein. Es liegt doch auch etwas Edles in dem Wohlthun, das nicht so ängstlich rechnet; das stete Bedenken, ob man nicht eine volkswirthschaftliche Sünde begehe, würde die Lust zur christlichen Charitas vielleicht um vieles mehr ertödten, als ein schlecht angewendetes Almosen der Gesellschaft schadet; und in wie seltenen Fällen sind wir im Stande, eine sichere Berechnung anzustellen? Im Falle der Noth ist die beste Gabe die, welche am frühesten kommt. Endlich beruht das Wesen der christlichen Wohlthätigkeit auch nach dem Urtheil der Oekonomisten in der Freiwilligkeit; man wird sich aber hüten müssen, dem Drange der Liberalität den Befehl kühler Berechnung entgegenzusetzen [1]).

4. Wird, wie wir oben gesehen, der Mensch in seinem geistig-sittlichen Wesen — und nicht blos das äußere Gut — zum Ausgangspunkt der volkswirthschaftichen Betrachtung genommen, so macht die letztere sich eben damit verbindlich, aus einem höheren Gebiete der Lehre vom Menschen, aus der Psychologie und Ethik, die Begriffe von Menschenrechten und menschlichen Pflichten zu entnehmen. Als un-

---

1) Selbst Lecky, der gewiß kein Apologet der einseitig religiösen Lebensanschauung ist, bemerkt über unproduktive Ausgaben der Wohlthätigkeit: „Man braucht blos zu erwägen, daß die Glückseligkeit der Menschen, wozu die Anhäufung des Reichthums lediglich als Mittel betrachtet werden muß, der wahre Zweck der Wohlthätigkeit ist, und es tritt klar zu Tage, daß viele Formen, die im kaufmännischen Sinne nicht streng produktiv, diesem Zwecke im höchsten Grad förderlich sind und keinen bedeutenden entgegenwirkenden Nachtheil haben". (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr. Deutsch von Jolowicz. II, S. 72.)

verbrüchliche Voraussetzungen für jede gesunde Oekonomik wird gelten müssen die Anerkennung der persönlichen Würde des Menschen; die Redlichkeit, Rechtschaffenheit und Wahrheit als Basis des gegenseitigen Vertrauens, folglich des Verkehrs, Credits u. dgl.; die Heiligkeit der Ehe und die Festigkeit und Reinheit des Familienlebens; das Recht auf Privatbesitz und im Zusammenhang damit das Erbrecht, die Testirfreiheit u. s. w.

In der Anerkennung der persönlichen Würde des Menschen liegt eine ungeahnte Fülle von Folgerungen für den Oekonomiker enthalten: sie ist die allerbedeutendste Instanz gegen den Alles zerbröckelnden Liberalismus. Es hat jeder Mensch ein Recht auf menschenwürdiges Dasein und er darf es von der Gesellschaft fordern. Es besteht darum ein Recht des Staates, in den Gang des Volkswirthschaftslebens einzugreifen zum Schutze der Schwachen und Unterdrückten. Nicht nur muß die Sklaverei als ein Verbrechen gegen die Menschenwürde angesehen werden, sondern die Gesellschaft oder der Staat ist auch betheiligt an der Austheilung der ökonomischen Güter; der Staat bleibt hinter seiner Aufgabe zurück, wenn er einzelne Schichten der Gesellschaft, etwa als vorzügliche Steuerquellen, begünstigt und sich anmästen läßt auf Kosten anderer; er darf und soll in der so überaus wichtigen Lohnfrage Stellung nehmen. So soll auch z. B. das Steuersystem nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Sittlichkeit eingerichtet sein; es soll keine Steuer geben, wodurch die Sittlichkeit untergraben, die Unsittlichkeit prämiirt wird. Ebenso darf der Staat die Unterrichtsfrage unter seine Aufgaben zählen und z. B. eine allgemeine Schulbildung selbst gegen die eigennützigen Wünsche mancher Eltern und Arbeitgeber durchführen. Nur damit

ist Schäffle nicht einverstanden, daß der Schulunterricht ein ganz unentgeltlicher sein solle (System II. S. 438); denn das nähere sich einem bedenklichen Communismus, indem den Eltern die Sorge und Verantwortlichkeit für ihre Kinder abgenommen, dadurch aber die Löhne gedrückt und die Uebervölkerungsschranken geschwächt werden. Endlich verlangt die Menschenwürde, daß die Beziehungen der Arbeitgeber zu den Arbeitern ethische seien, daß der Arbeiter nicht als bloße Arbeitskraft oder Maschine behandelt werde. Es läßt sich aber erweisen, daß alle diese Rücksichten auf das sittliche Wesen des Menschen der Volkswirtbschaft selbst wieder zu Gute kommen.

Von der größten Wichtigkeit endlich ist für das Volkswirthschaftsleben wie für die Politik ein normales eheliches und Familienleben. Aber die Bedingungen für einen soliden Aufbau des Familienlebens im modernen Staate festzustellen ist eben nicht so ganz leicht; es ist fraglich, ob nicht auf einem gewissen Stadium der Volksentwicklung die einer früheren religiösen und rechtlichen Anschauung entsprungene kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung mit den Interessen der Gesellschaft in Widerstreit trete oder wenigstens ihren ehemaligen wohlthätigen Einfluß eingebüßt habe. Es kann nämlich, um nur an Einiges zu erinnern, nicht nur durch Auflösung des Familienlebens die Gesellschaft geschädigt werden, sondern auch durch eine gewisse Hypertrophie des Familiensinnes, durch eine allzu zähe und ausschließliche intolerante Familienhaftigkeit, durch leichtsinnige Familiengründung, durch ungleiche Vertheilung der Rechte und Pflichten der Familienglieder und — wie mit Schäffle viele der heutigen Oekonomisten annehmen — durch schran-

kenlose Fortpflanzung. Wir haben damit ebenso viele volkswirthschaftliche Probleme genannt.

Die Moral löst die hier einschlägigen Fragen vorherrschend mit Rücksicht auf die individuelle Sittlichkeit und zwar in jenem conservativen Sinne, der ihr durch die Pietät gegen die kirchliche Gesetzgebung angebildet ist. Die Rechtswissenschaft, welche sich ebenfalls damit beschäftigt, dringt auf legale Abgrenzung der gegenseitigen Rechte und strebt in neuerer Zeit der möglichsten Rechtsgleichheit der einzelnen Familienglieder unter einander zu; die politische Oekonomie (Bevölkerungspolitik) hat vor Allem die materielle Kraft des Volkes im Auge, welche ebenso bedingt ist von einem normalen Zuwachs an gesunder, tüchtiger Bevölkerung, als sie geschädigt wird durch jenes Proletariat, welches man als die nothwendige Folge der Uebervölkerung eines Landes ansieht.

Die Rathschläge der Volkswirthschaftslehre nun, von denen wir Notiz nehmen müssen, gruppiren sich etwa um zwei Hauptpunkte, um eine richtig verstandene Emancipation der Frauen und um Verhinderung einer schrankenlosen Kindererzeugung. Beide Punkte stehen im engsten Zusammenhang, da eine sociale Besserstellung der Frauen einerseits der Familie selbst zu intensiverem Erwerb verhilft und der Prostitution steuert, andererseits das Bewußtsein der Familienpflichten leichtsinnige Eheschließungen verhindert und einer proletarischen Vermehrung der Bevölkerung vorbeugt.

a. Unter Emancipation der Frauen ist hier selbstverständlich nicht die Loslösung der Frauen von jenen Schranken gemeint, mit welchen zu allen Zeiten Religion und Sitte die Ehe umgeben hat. Es handelt sich hier nur um eine Erleichterung der Lage der Frau durch Gewährung einer

gewissen Selbstständigkeit des Erwerbs, Vermögensrechts u. . s. w. Diese Emancipation kommt in erster Linie dem unverheiratheten Frauenzimmer zu gut, sofern demselben größere Möglichkeit eines soliden Erwerbs eröffnet und dasselbe dem bisherigen Drucke der Verhältnisse, der Noth und der Prostitution entrissen wird, ohne daß es doch in anderer Weise aus der Sphäre ächter Weiblichkeit und Sitte heraustreten müßte. Die Vortheile aber davon würden unter Umständen auch den verehlichten Frauen zu gut kommen, welche durch eigenen Erwerb die Einnahmen der Familie vermehren könnten und durch persönliche Rechte gegen ungerechte Unterdrückung von Seite des Mannes geschützt wären. Unter diesem Gesichtspunkt kommt nun auch die Ehescheidung zur Sprache, insofern dieselbe zu dem Zwecke angerufen wird, um den unter einer im Wesen zerrütteten Ehe leidenden unschuldigen Theil vor einer socialen Unterdrückung zu schützen. Wir können in dieser Beziehung Schäffle zustimmen, daß es Ehen gebe, die ihrem Zwecke nicht mehr entsprechen und deren Trennung eine sociale Wohlthat sei. Dennoch kann uns diese Erwägung nicht bestimmen, den katholischen Grundsatz von der Unlöslichkeit der Ehe für veraltet zu halten, halten im Gegentheil daran fest, daß die katholische Praxis, welche im äußersten Nothfall nur Scheidung von Tisch und Bett gestattet, mit den Forderungen der modernen Gesellschaftslehre mehr als je früher zurechtkomme. Wir betonen fürs erste, daß die Frage über die Ehescheidung nicht in erster Linie aus dem Gesichtspunkt der Oekonomie, sondern aus dem religiösen und rechtlichen zu lösen ist. Sehen wir aber auch hier davon ab, welche religiösen und rechtlichen Gründe gegen die förmliche Auflösung des Ehebandes sprechen, so sind auch die socialen

Erscheinungen in den Ländern, welche die Ehescheidung gestatten, nichts weniger als erfreulich und beruhigend. Die Möglichkeit der Scheidung erregt erfahrungsgemäß auch die Hoffnung und die Lust darnach und erzeugt sicherlich manche sog. unglückliche Ehe, welcher es an den Bedingungen des Glückes sonst nicht gefehlt haben würde; die Möglichkeit der künftigen Trennung, gleichsam einer Ehe auf Probe, begünstigt leichtsinnige Eheschließungen. Doch, wir meinen keineswegs, diese Frage hier vollständig erörtern und abmachen zu sollen oder zu können; die Gründe für und wider die Ehescheidung hat Schäffle selbst (Kapit. S. 452 ff.) ernstlich gegeneinander gestellt; fügen wir nur noch das eine bei, daß gerade in unsrer Zeit die Scheidung von Tisch und Bett um so mehr als eine genügende Lösung des Problems der unglücklichen Ehen erscheint, als gerade jetzt eine vom Manne getrennt lebende Frau leichter einen selbstständigen Erwerb finden kann, also nicht mehr schlechthin in das Elend oder als Bettlerin an den Herd ihres Vaters oder ihrer Geschwister zurückgeschickt wird.

b. Was nun aber endlich die Populationsfrage anlangt, so ist einerseits der Fragepunkt richtig zu stellen, beziehungsweise der Thatbestand festzustellen, andererseits sind die Vorschläge zu prüfen, welche von den Volkswirthschaftslehrern gegen die etwaigen Gefahren der Uebervölkerung angegeben werden. Wie ein Axiom gilt den heutigen Oekonomisten, und so auch Schäffle, die Annahme, daß die naturgemäße Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nach und nach zu einer statistisch zu erweisenden Uebervölkerung führen müßte, so daß die Volkszahl eines Landes nicht mehr im richtigen Verhältnisse zu den vom Lande dargebotenen Sustentationsmitteln stünde; schon daraus also müßte ein Pro-

letariat entstehen, es würden immer mehr Menschen geboren, welche nach Malthus' Ausdruck kein Gedeck beim großen Gastmahl der Natur finden. Nimmt man dazu noch alle andern ungünstigen Einflüsse, unter denen eine proletarische Bevölkerung zum socialen und sittlichen Ruin eines Landes heranwächst, so erachtet es der Socialpolitiker wie der Oekonomiker als seine Aufgabe, die Ursachen der Uebervölkerung zu constatiren und die Wege anzugeben, auf welchen der überwuchernden Vermehrung der Bevölkerung entgegengewirkt werden kann. So weit es sich nun um eine „Ermäßigung der Geburtenzahl in einem nicht untervölkerten Lande“ handelt, so kann nach Schäffle darauf hingewirkt werden: theils durch Beförderung der freiwilligen Ehelosigkeit und des freiwilligen Verwittwungsstandes, theils durch die Wirkung verstärkter familienrechtlicher Pflichten, theils durch Begrenzung der ehelichen Fruchtbarkeit, endlich durch Verhütung unehelicher Geburten (Kapitalism. S. 683). Der Leser wird nun hier leicht einen Conflikt ahnen zwidem Ethiker und dem Oekonomiker; wir müssen aber schon hier ausdrücklich hervorheben, daß Schäffle alle diese Vorschläge durchweg innerhalb der Grenzen des sittlich Erlaubten oder Pflichtmäßigen verstanden wissen will. Wie er überhaupt von einer sittlichen Hebung der Gesellschaft allein den rechten Erfolg erwartet, so ist es auch eine rein sittliche Selbstbeschränkung, welche er dem Einzelnen zur Pflicht macht.

Dennoch müssen wir die einzelnen Punkte mit einer gewissen Vorsicht prüfen. Ist überhaupt die Gefahr einer Uebervölkerung so sicher vorhanden? Wir wollen zwar nicht „das Wahre am Malthus'schen Gesetz schönfärberisch ableugnen“, dagegen geben wir uns auch nicht den Wahr-

scheinlichkeitsberechnungen der Statistiker unbedingt gefangen. Wenn z. B. die Oekonomisten den Satz aufstellten, daß die Bevölkerung eines Landes sich in geometrischer, die Produktion der Lebensmittel höchstens in arithmetischer Progression vermehre, so ist die Unhaltbarkeit dieser Annahme neuerdings wieder nachgewiesen worden [1]). Keineswegs ist die Uebervölkerung eine allgemeine; ist sie local vorhanden, so läßt sich immer noch an die Möglichkeit einer Ausgleichung mit schwach bevölkerten Ländern denken. Der eine Faktor allerdings, welcher Güter producirt, die Natur, läßt sich schlechthin nicht über ein gewisses Maß hinaus anspannen; der andere Faktor aber, die Arbeit, läßt sich doch wohl auch in den heute bevölkertsten Ländern noch ergiebiger machen durch intensivern Betrieb der Wirthschaft, durch weisere Einrichtung der Consumtion u. dgl. Es liegt doch wohl nicht lediglich an den Bodenverhältnissen, daß in manchen Gegenden mit Massenarmut z. B. der wenig ergiebige Kartoffelbau beibehalten wird. Ueberhaupt unterschätze man nicht den Werth jeder einzelnen Menschenkraft und höhne nicht die religiöse Anschauung vom Kindersegen! Ein entvölkertes Land ist ein armes Land; je mehr Menschenkraft, desto mehr Cultur. Die Abnahme der Familien, die Unfruchtbarkeit der Familien waren in den alten Staaten der Anfang der Verödung. Ein dichtbevölkertes Land ist noch nicht nothwendig ein Sumpf des Proletariats.

---

1) Vgl. A. v. Oettinger, Die Moralstatistik. Erl. 1868. S. 516. Speciell am Beispiel Frankreichs wird aufgezeigt: „Seit mehreren Jahren werden in Frankreich 10—15 Millionen Hektoliter Getreide über das Bedürfniß hinaus producirt, und es wird Niemand geboren, um sie zu verzehren. Der Fortschritt der Bevölkerung bleibt zurück hinter demjenigen der Subsistenzmittel und des allgemeinen Reichthums". a. a O. S. 535.

Also nicht die schrankenlose Vermehrung allein, sondern noch ganz andere Ursachen erzeugen die Massenarmut und das drohende Gespenst des Proletariats. Es fehlt z. B. an einer gesunden Vertheilung der Kräfte; während große Arbeitermassen den Fabriken zuströmen, fehlt es an ländlichen Arbeitern, und manche Landgemeinden fangen an es zu bereuen, daß sie bisher Niederlassung und Verehlichung erschwert und sich so selbst der heranwachsenden Arbeitskräfte beraubt haben. Nun hat sich freilich in einzelnen Orten, namentlich den großen Städten, die proletarische Masse so sehr angestaut, daß sie auch nicht einmal mehr recht rückwärts kann; aus einem Fabrikgeschlecht wird kein Bauernvolk mehr; es sind locale Nothstände, welche durch Thorheit auf der einen, Eigennutz auf der andern Seite immer noch vergrößert werden. Aber für solche Einzelverhältnisse läßt sich keine allgemeine Regel, kein spezifisches Heilmittel angeben; der Organismus einer durch solche Elemente bedrohten und zerrütteten Gesellschaft muß entweder aus sich eine Widerstandskraft besonderer Art erzeugen oder er erliegt einer Katastrophe, welche der Politiker nicht aufhalten kann; moralische Rathschläge erweisen sich hier als wirkungslos, denn der sittliche Fond, an den sie appelliren, ist dann eben nicht mehr vorhanden. Die Seelsorge, die christliche Liebe kann noch manchen Einzelnen vor dem völligen socialen und sittlichen Untergang retten; große Massen aber, wie sie den grauenvollen Bodensatz unsrer großen Städte bilden, widerstreben einer gemeinsamen sittlichen Erhebung. Solche locale Mißstände aber werden mit Unrecht als Symptome einer allgemein drohenden Uebervölkerung angesehen.

Wollen wir aber auch nicht jede von dieser Seite drohende Gefahr ableugnen, so müssen wir um so entschie-

dener alle gegen Uebervölkerung bisher empfohlenen Mittel für unzulänglich erklären. Schon die etwaigen Beschränkungen der Eheschließung scheinen uns ihren Zweck nicht zu erreichen. Allerdings verbietet die Sittlichkeit demjenigen, ein Ehe zu schließen, der nicht nach menschlicher Voraussicht hoffen kann, die sittlich socialen Pflichten gegen seine Familie zu erfüllen; und wenn die Gesetzgebung ein Minimalalter für Eingehung der Ehe festsetzen will, so können wir dieß wohl billigen; im übrigen aber läßt sich unmöglich allgemein feststellen, worin die Eigenschaften bestehen, welche den Mann befähigen werden, seine Familie redlich zu erhalten. Die Kinder der Armen kommen empor, die Reihen der Proletarier füllen sich mit herabgekommenen Reichen und solchen, welche die Anfänge einer bessern Bildung genossen haben. Für Viele wirkt gerade das Familienleben sittlich bildend, während sie in der Vereinsamung vielleicht erschlaffen; vom Concubinat als Folge gesetzlicher Ehebeschränkungen soll hier nicht einmal geredet werden. Ein tüchtiges Weib ist dem Manne nicht lediglich eine sociale Last; vier Hände im Verbande mögen oft mehr und tüchtiger arbeiten als je zwei für sich allein, und nicht aus den Kindern armer Eheleute sondern vielmehr aus den unehelich Gebornen erwächst der Communität die schwerste Last.

Wenn sodann eine „Begrenzung der ehelichen Fruchtbarkeit“ gefordert wird, so ist dieß zwar von Schäffle, wie wir noch einmal hervorheben wollen, schlechthin nur als sittliche Selbstbeschränkung gemeint, und es läuft hier keineswegs eine Verirrung des sittlichen Pflichtbewußtseins mit unter, wie das sonst wohl angetroffen wird. Ja Schäffle weiß sich gegen alle bedenklichen Folgerungen aus der For-

derung der Selbstbeschränkung so sehr zu verwahren, daß für eine bestimmte positive Forderung fast nichts mehr übrig bleibt. Denn einmal spricht er es selbst aus, daß die Sittlichkeit der „sittlichen Selbstbeschränkung" in der Ehe beim gepriesenen „Zweikindersystem" in praxi etwas zweifelhaft sei (Kapitalism. S. 695); sodann erkennt er, daß man mit einem Gesetz sittlicher Selbstbeschränkung gerade an die Unrechten käme; er tadelt Malthus, „daß er die sittliche Gegenwirkung gegen die Uebervölkerung — diesen des Menschen allein würdigen Weg vernünftiger Beherrschung der natürlichen Uebervölkerungsgefahr — auf Zumuthungen an die Armen beschränkte. Die Selbstbeschränkung kann vom sittlich ungebildeten Proletarier gar nicht erwartet werden. Es ist, wenn man selbst auf weichen Pfühlen sitzt, sehr wohlfeil, dem Proletarier Beschränkung im Geschlechtsgenusse anzurathen. Gerade der thierische Mensch wird auf den thierisch stärksten Trieb nicht verzichten. Soll er den Trieb sittlich beherrschen oder ausländischen Boden zur Ernährung aufsuchen, so muß ihm sittliche und geistige Bildung gegeben sein ꝛc." (Kapitalism. S. 173). Und in seinem System sagt er: „Als gewiß gilt nur, daß weder durch einfache Leugnung der Möglichkeit unwirthschaftlicher Anstauung der Bevölkerungsschichten, noch auf dem Wege der antiken oder modernen Einschränkung des Fortpflanzungs- und Siedelungsrechts, die Erhaltung des volksw. Elementargleichgewichts sich erzielen läßt" (S. 574).

In Anbetracht dieser Zugeständnisse bleibt uns nur noch Weniges zu bemerken. Wie Schäffle überhaupt von einer sittlichen Erhebung der Gesellschaft die wirthschaftlichen und politischen Erfolge bedingt sein läßt, so liegt auch

seine Forderung der ehelichen Selbstbeschränkung in derselben Richtung, welche die kirchliche Lehre von dem Werthe der freiwilligen Enthaltsamkeit im Auge hat, wenn auch die Motive verschieden sind. Dennoch müssen wir dem Volkswirthschaftslehrer die Auktorität der heil. Schrift gegenüberstellen, welche es vermeidet, Eheleuten die Enthaltsamkeit als Pflicht aufzuerlegen, obgleich sie dieselbe unter gewissen Bedingungen als das Bessere empfiehlt oder — wie die Theologen sich ausdrücken — räth. Der Apostel Paulus, wo er hierüber spricht, setzt voraus, daß solche Enthaltsamkeit eine zeitweilige sei, und fordert, daß die Eheleute darnach wieder zu der Gemeinschaft zurückkehren; auch die Gründe hiefür werden angedeutet, und dieselben sind selbst sittlicher Art; es soll nämlich den Gefahren vorgebeugt werden, welche auch die freiwillige Enthaltsamkeit für den einen oder andern Theil haben könnte (I. Kor. 7, 5). Nun ist zwar richtig, daß dasjenige, was der Apostel im Allgemeinen als das Bessere und Gerathene bezeichnet, wie die Enthaltsamkeit, dem Einzelnen unter bestimmten Umständen zur Pflicht werden kann. Andererseits aber bedürften gerade diejenigen, welche die erforderliche Stärke sittlicher Selbstbeherrschung errungen hätten, für den Socialpolitiker des Gesetzes nicht, denn in solchen Familien wäre der Kinderreichthum nicht eine wirthschaftliche Calamität, sondern — die christlich-religiöse Betrachtung halten wir aufrecht — ein Segen.

Ganz wohl aber können wir uns befreunden mit den Vorschlägen Schäffle's, welche sich beziehen auf die Pflicht der Eltern, den Kindern von Anfang an einen Kindestheil zu sichern, auf die Verpflichtungen des Vaters gegen uneheliche Kinder, auf die sociale Stellung der Mädchen

u. s. w. — Doch wir müssen enden mit dem Bewußtsein, nur einen Theil dessen namhaft gemacht zu haben, was an bedeutenden Ideen, Vorschlägen und Anregungen in den besprochenen Werken enthalten ist.

Linsenmann.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1874.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Wesen der Gelübdesolennität.

Von Dr. Schönen in Euskirchen.

Erster Artikel.

Der Grund der großen Meinungsverschiedenheit, um nicht zu sagen des in seinen Folgen unheilvollen Wirrwarres, welcher rücksichtlich des Unterschieds des feierlichen und einfachen Gelübdes von jeher, von dem ersten Auftauchen der berühmten Distinction bis in die Neuzeit hervorgetreten, scheint zum nicht geringsten Theile in der wenig angemessenen Bezeichnung zu liegen, welche die beiden unterschiedenen Glieder kenntlich machen soll. Weder der profane Sprachgebrauch, noch die anderweite Verwendung, welche sowohl die beiden lateinischen Ausdrücke solennis und simplex, als auch die in zu engem Anschluß an jene beliebten deutschen Wörter „feierlich“ und „einfach“ in der Kirchen- und theologischen Sprache sonst finden, enthält den geringsten Hinweis auf den Begriff, welcher mit beiden in der Gelübdematerie

verbunden wird; vielmehr scheint der allseitige Gebrauch, ebenso wie das Etymon der beiden Adjective eine Deutung sanctioniren zu wollen, welche der von der Kirche ihnen gegebenen folgenreichen Erklärung nicht im entferntesten nahekommt. Der Etymologie nach bezeichnet das lateinische sollemnis — häufiger, und, wenigstens was die Aenderung des Buchstaben m in n betrifft, zugleich richtiger solennis geschrieben, weil zusammengesetzt aus dem Substantiv annus und dem oscischen Adjectiv sollus [1]), welches den römischen Wörtern solidus, totus gleichbedeutend ist — das, was alljährlich regelmäßig wiederkehrt und ist dem in diesem Sinne öfter gebrauchten anniversarius synonym [2]). Diese primitive, dem Worte seiner Abstammung zufolge zueignende Bedeutung scheint allerdings der Sprachgebrauch frühzeitig verlassen oder doch nur insofern berücksichtigt zu haben, als er das Wort in übertragener Bedeutung in der Folge ausschließlich zur Bezeichnung dessen verwandte, was das alle Jahre ein oder das andere Mal Wiederkehrende von dem Alltäglichen auszeichnete. Es waren die üblichen äußern Umstände, die bürgerlichen oder religiösen Formalitäten, unter denen Gastmähler [3]), Spiele [4]), Beerdigungen [5]) u. s. w. stattfanden, welche man solennia nannte und von deren Vorhandensein jene nicht alltäglichen Veranstaltungen selbst auch das Prädikat

1) Ueber die Einwirkung des oscischen Idioms auf die latein. Sprache vergl. G. Bernhardy, Grundriß der römischen Literatur. Braunschweig 1869. 5. Aufl. Abthlg. 1. S. 178—180.

2) Vergl. Rob. Stephanus, thesaur. ling. lat. Basileae 1743. tom. 4. p. 257. — Verg. Aen. 3, 301; Sallust. Catil. c. 22; Cicero Tuscul. 1, 113.

3) vgl. Tacit. Annal. l. 1. c. 50.

4) vgl. Ovid. Fast. 6, 597.

5) vgl. Tacit. Annal. l. 3. c. 2.

solennes erhielten. Wie ersichtlich, ist unser deutsches Wort „feierlich" vielmehr geeignet, diese letztere Eigenschaft zum Ausdruck zu bringen, indem es etymologisch schon auf die beim Eintreten solch' außergewöhnlicher Ereignisse erforderliche Enthaltung und Ruhe von den täglichen Arbeiten hinweist und in weiterer Fassung alles das bezeichnet, was dem Character eines derartigen Vorkommnisses gemäß ist und dieses selbst wieder von den gleichförmig sich erneuernden Tagesbegebenheiten unterscheidet. In Kürze glauben wir den Unterschied beider Wörter durch die Bemerkung hinreichend markiren zu können, daß das lateinische die Seltenheit des Eintritts eines solchen Ereignisses, das deutsche mehr die bei der Begehung desselben und zwar gerade wegen deren Seltenheit vorkommenden conventionellen Umstände berücksichtigt; keinem von beiden aber hat selbst der flüssige Sprachgebrauch eine über diese Grenzen hinausgehende Bedeutung zuerkannt. Dem Gebrauch des lateinischen solennis in der zweiten abgeleiteten Bedeutung bleibt darum auch der h. Hieronymus in seiner Uebersetzung der biblischen Bücher ausnahmslos treu [1]) und auch die spätere kirchliche und theologische Terminologie stimmt in Verwendung beider Ausdrücke im Allgemeinen mit der profanen Sprache überein: als baptismus solennis z. B., als feierliche Ehe oder feierliche Sponsalien gelten ihr diese Acte immer dann, aber auch nur dann, wenn sie mit den rituellen Formen und Gebräuchen umkleidet erscheinen [2]). Aber

---

1) vgl. Exod. 12, 14. 16. Esth. 9, 17. 18. 21. 23. 29. Ps. 117, 27. Matth. 27, 15. Luc. 2, 41 2c.

2) Rituale roman. Burdigalae 1620. p. 4. Agenda Coloniensis. Colon. 1637. p. 3. 129. Rituale Leodiense, Leodii 1787. p. 11. 13. 17. 265. 2c.

auch das zur Bezeichnung des andern Theilungsgliedes gewählte Wort simplex, einfach, enthält nicht die dunkelste Andeutung zur richtigen Auffindung des viel gesuchten und häufig angegebenen Unterschiedes. Ja, wenn es im Allgemeinen richtig ist, daß die Erklärung eines Begriffes durch das Hervorheben seines Gegensatzes an Klarheit und Deutlichkeit gewinnt, so hätte in unserm Falle sogar kaum ein geeigneteres Wort gefunden werden können, um den bedeutungsvollen Unterschied nach allen Seiten hin zu einem Gegenstande der Arcandisciplin zu machen, die Kundigen selbst irre zu führen und beiden Wörtern Vorstellungen unterschieben zu lassen, welche sie auf dem Gelübdegebiet nicht ausdrücken sollen. Das lateinische simplex ist dem allgemeinen Sprachgebrauch nach ja nur numerale multiplicativum, der Gegensatz von duplex oder multiplex, und empfängt auch, wenn es als Adjectivum und in übertragenem Sinne als Synonym von verus, sincerus, apertus gebraucht wird, keine Bedeutung, die uns über die Schwierigkeit hinweghelfen könnte. Fast sollte man glauben, bei der Trennung des berühmten Gelübdeunterschiedes sei gerade dieses die natürliche, ungekünstelte Beschaffenheit eines Gegenstandes bezeichnende Wort absichtlich gewählt worden, nicht so sehr zu dem Zwecke, um eine besondere Gelübdeart zu bezeichnen, als vielmehr um, wenn auch selbst nun wieder in allgemeiner und dunkler Weise, auf das Zweideutige und Unverständliche hinzuweisen, was die wenig geeignete Bezeichnung des Gegensatzes in sich beschließt. Wäre bei der Uebersetzung fremder Wörter die Etymologie ausschließlich zu berücksichtigen, so würden wir das lateinische simplex (aus sine et plica, Falte) nicht durch „einfach", sondern durch „einfältig" im Gegensatze zu „vielfältig, mannigfaltig"

wiedergeben müssen; aber abgesehen von dem übeln Nebenbegriffe, den das letztere deutsche Wort in der Umgangssprache immer und in der heutigen Schriftsprache meistens mit sich führt, geht das erstere nicht blos, wie seine Endsilbe es eigentlich erfordert, auf die Anzahl, sondern auch auf die Beschaffenheit des so bezeichneten Gegenstandes und verdient hier auch noch deswegen den Vorzug, weil es, was weder bei simplex und noch viel weniger bei dem deutschen „einfältig“ der Fall ist, im figürlichen Gebrauch das bezeichnet, was von geringerer Stärke und Güte ist, als ein anderes Ding derselben Art.

Aus diesen kurzen, sprachwissenschaftlichen Bemerkungen, welche wir im Interesse der erforderlichen, allseitigen Klarheit unsern weitern Auseinandersetzungen vorausschicken zu müssen glaubten, geht, scheint es, zur Genüge hervor, daß, wenn die bei der Ablegung des Gelübdes vorkommenden religiösen Formalitäten, die zum Wesen des Versprechens nicht gehörigen Ceremonien und Aeußerlichkeiten zur Grundlage einer Distinction gemacht werden, die besprochenen Wörter sich als zutreffend erweisen, daß sie aber, wofern irgend welcher andere Begriff durch sie zum Ausdruck gelangen soll, als ungeeignete Bezeichnungen erscheinen, die zur Erkenntniß der ihnen willkürlich zugeschobenen Begriffe nicht führen. Ja in letzterem Falle wäre, wie sehr wir auch der Zurückhaltung bei Annahme neuer termini das Wort reden, zur Beseitigung von Zweideutigkeiten und Vermeidung von Mißverständnissen eine angemessenere Bezeichnung zu suchen und wohl auch zu finden.

Den Versuch, die uns beschäftigende Distinction auf Stellen der heil. Schrift zurückführen oder durch biblische Beispiele erläutern zu wollen, wird jeder Sachkundige als

überflüssig, beziehungsweise mißlungen bezeichnen. Weder von den jetzt in allgemeinem Gebrauche befindlichen Bezeichnungen, noch auch von der durch diese, gleichviel in welchem Sinne, bezeichneten Sache begegnet uns in den alttestamentlichen Offenbarungsurkunden, oder in dem literarischen Nachlasse der Apostel die geringste Spur, während fast sämmtliche übrigen, allerdings mit der Natur des Gelübdes als eines Versprechens gegebene Eintheilungen in sachliche und persönliche, in zeitweilige und lebenslängliche [1]), in bedingte und absolute [2]) an biblischen Mustern der Nachwelt überliefert worden sind. Gleichwohl finden wir schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung einer Gelübdesolennität Erwähnung gethan. Basilius, jener große Organisator des Klosterlebens im Oriente im Laufe des 4ten Jahrhunderts [3]) spricht in seiner ausführlichern Klosterregel von der schweren Sünde der Apostasie und weist besonders auf das vom Apostaten in seiner frühern Profeß angerufene Zeugniß Gottes, sowie die im feierlichen Gelübde übernommene Verpflichtung hin [4]).

Aehnlich wie er, so verwendet dasselbe Wort auf dem Gelübdegebiete gelegentlich einmal bei seinen eingehenden Besprechung des Mönchthums und der Einrichtungen desselben [5]) jener unter dem Namen Dionysius bekannte Verfasser der hierarchia ecclesiastica, welcher sich wahrscheinlich ohne alle betrügerische Absicht durch eine Reihe von Fictionen in

1) 1 Kön. 1, 11; Apostg. 21, 23.

2) Genes. 28, 20 ff.; 1 Kön. 1, 11.; 2 Kön. 15, 7 ff.

3) vgl. Alzog, Grundriß der Patrologie. Freiburg 1866. S. 213.

4) Reg. fus. disp. 14.

5) de excels. hierarch. c. 10.

die apostolische Zeit versetzt und so dem hl. Basilius noch vorangegangen sein will [1]). Keiner von beiden Autoren hat, was schon durch die Erwähnung blos des einen Gliedes nahe gelegt wird, durch diese ganz zufällige Trennung eine Gelübdeeintheilung statuiren wollen und es unterliegt, scheint es, nicht dem mindesten Zweifel, daß beide jenes Adjectiv in der oben besprochenen Bedeutung des profanen Sprachgebrauches verwenden. Etwas Anderes als die bei Ablegung der Klostergelübde nach alter Kirchensitte üblichen Ceremonieen anzuzeigen, beabsichtigen sie ebensowenig, wie Vergil in seinem Ecloge, wo er von dem Abtragen feierlicher Gelübde („vota solennia") redet [2]). Auffallenderweise finden wir bei keinem andern Repräsentanten der christl. Literatur in den nächstfolgenden Jahrhunderten auch nur gelegentlich den jetzt so geläufigen Namen gebraucht [3]), wie ausführlich auch neben allen Secten des christl. Lebens u. A. von Augustinus in einzelnen Excursen seiner Schriften Gelübde und besonders Gelübdeverpflichtung behandelt werden. Weil dem ersten

---

1) vgl. Alzog a. a. O. Vielleicht mit Unrecht wird dieser viel besprochene Schriftsteller, dessen Schriften uns zuerst im 6. Jahrh. begegnen, Pseudo-Dionysius genannt; jedenfalls aber hat der andere Name Pseudo-Areopagita, wie aus Inhalt und Form der unter seinem Namen auf uns gekommenen Worte hervorgeht, auf volle Berechtigung Anspruch.

2) Eclog. 5, 74.

3) Das c. 3. Dist. 27 vorkommende «simplex», welches Gratian mit dem ganzen Excerpte aus dem unter dem Namen Theodor's von Canterbury im 7. Jahrh. bekannten Pönitentiale entlehnt haben soll, entkräftet unsere Behauptung nicht. Nach einer Note der correctores romani geht das Wort allen alten Manuscripten unserer Stelle ab, fehlt auch heute noch c. 43 C. 27. 9. 1, wo dasselbe Citat aus jenem Bußbuche wiederholt wird und erweist sich somit als eine nicht einmal von Gratian gekannte Randbemerkung eines spätern Glossators.

christl. Jahrtausend die Sache fremd war, darum fehlte ihm das diese bezeichnende Wort. Erst um die Mitte des 12. Jahrh., aber da auch nicht, wie vorher, blos zufällig, sondern in vollem Bewußtsein der scharfen Unterscheidung der Begriffe tritt uns der gelehrte Lombarde mit jener Gelübbedistinction entgegen, die hundert Jahre später Anlaß zu der berühmten Controverse wurde, welche Jahrhunderte lang die Gesammtheit der Theologen in verschiedene Lager trennte. Im Geiste seiner Zeit bemüht, den ererbten Stoff der Erkenntniß und Thätigkeit der voraufgegangenen Jahrhunderte nicht blos zu sammeln und wiederzugeben, sondern auch zu durchdringen und systematisch zu ordnen, theilt er das Gelübde zunächst in ein votum commune und singulare [1]). Jenes ist ihm das auch heutzutage noch mitunter so genannte Taufgelübde, das letztere im Sinne seiner Erklärung jedes freiwillig Gott abgelegte Versprechen eines bonum melius. Davon abgesehen, daß die im Taufbunde übernommene Verpflichtung nur uneigentlich als Wirkung eines Gelübdes im stricten theologischen Wortsinne aufgefaßt werden kann, muß diese Eintheilung auch deshalb als verfehlt gelten, weil im Widerspruche mit den ersten Regeln der Logik das zweite Theilungsglied nicht einen Theil, sondern das Ganze selbst wieder enthält. Ihr reiht er sofort eine Untereintheilung des vot. singulare an, indem er den Grad der die Gelübdeablegung begleitenden Oeffentlichkeit als Eintheilungsgrund annimmt. Statt der für die beiden neu entstandenen Glieder naheliegenden Bezeichnungen privatum et publicum oder anderer die Sache besser bezeichnenden Ausdrücke gibt er dem „in abscondito“ Gott abgelegten Versprechen den Namen

1) L. 4. Dist. 38. a. 2 ed. Migne. Tom. I. p. 422.

votum „privatum" und stellt diesem jedes andere „in conspectu ecclesiae" gemachte unter dem Namen vot. „solenne" gegenüber. Woher diese beiden Ausdrücke, von denen unter Festhaltung des einen jedes Mal der andere wenigstens durch einen zutreffenderen hätte ersetzt werden müssen, genommen, ob er sie ohne unser Mitwissen einem seiner Vorläufer, vielleicht seinem kühnen Lehrer Abälard entlehnt oder selbst zuerst dieselben in die Behandlung der Ethik aufgenommen, vermögen wir nicht mit Gewißheit zu bestimmen, neigen uns aber der Ansicht zu, daß die Ausdrucksweise ebenso wie die Distinction überhaupt ihm originell zugehöre. Jedenfalls muß Gratian, der rechtskundige Zeitgenosse aus dem Benedictinerorden das Anrecht, welches ihm kürzlich [1]), wenn auch nicht auf die Autorschaft, so doch auf die erste Einführung der Distinction in die Wissenschaft ohne das mindeste Bedenken zugesprochen wurde, an den Sentenzenmeister abtreten. Das Verdienst wollen wir Gratian nicht absprechen, dem unangemessenen „privatum" das bezeichnendere „simplex" substituirt zu haben [2]); immerhin tragen wir auch dann noch kein Bedenken, es für sehr fraglich zu erklären, ob der berühmte Rechtslehrer die kurz vor der Edition seines Sammelwerkes aufgestellte Distinction mit ihren beiden früher nie gebrauchten Terminis gekannt habe, trotzdem, oder vielmehr weil er den „simpliciter voventes" in seiner eben citirten Bemerkung solche gegenüberstellt, „quibus post votum benedictio accedit consecrationis vel propositum religionis" und an einer andern Stelle noch dunkler von den Gelübden im Allge-

1) vgl. Archiv für kathol. Kirchenrecht. 1867. S. 3.
2) vgl. Dict. Grat. zu c. 8. D. 27.

meinen und im Unterschiede von diesen von **gewissen** Gelübden redet, welche die Wirkung eines trennenden Ehehindernisses hätten [1]).

Auffälliger noch als das plötzliche Auftauchen der Distinction ist die gleich von ihrem Urheber dem einen Theilungsgliede zugesprochene Wirkung, der zufolge jeder feierlich Gelobende — nur vom Gelübde der Keuschheit spricht der Lombarde und auch wir knüpfen, da das Wesen der Solennität bei allen feierlichen Gelübden dasselbe ist, unsere Untersuchungen am besten an dieses an — nicht nur der Erlaubniß sondern auch der naturrechtlich ihm eignenden Fähigkeit zur Ehe verlustig geht, ja sogar seine früher geschlossene, nicht vollzogene Ehe aufgelöst wird. Hiedurch erhielt diese Unterscheidung eine solche Wichtigkeit in der Wissenschaft und im Leben, daß die andern Gelübdeunterschiede bedeutungslos vor ihr zurücktraten. Wie irgend eine und wäre es selbst die höchste wissenschaftliche Notabilität des 12. Jahrh. ohne im gleichzeitigen Besitz der entsprechenden oder sagen wir lieber gleich, der höchsten autoritativen Stellung in der Kirche zu sein, eine solche das kirchliche und sociale Leben der künftigen Jahrhunderte bestimmende Maßnahme, wie sie der Lombarde dem vot. solenne zuerkennt, treffen kann, ist für den mit den Principien der Kirche Vertrauten nicht ersichtlich. Nur eine zweifache Erklärungsweise verbleibt uns, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen: entweder mußte der vom Sentenzenmeister so vornehmlich privi-

---

1) vgl. Dict. Grat. zu c. 40. C. 27. 9. 1. Somit vermögen wir auch **Schulte** nicht beizupflichten, wenn er erklärt, daß „Gratian den Unterschied zwischen vot. solenne et simplex keineswegs zuerst statuirt, sondern nur präcisirt“ habe. Handbuch des kathol. Eherechtes. Gießen 1855. S. 215. Anm. 4.

legirte Gelübdeact seiner Natur nach zur Hervorbringung jener Wirkung fähig sein, so daß es nur eines ersten Hinweises auf die erstere bedurfte, um die letztere sofort hervortreten zu lassen, oder der mit der höchsten amtlichen Gewalt ausgerüstete Hüter der kirchlichen Disciplin hatte mit jenem Acte jene Wirkung verbunden, so daß des Lombarden einziges Verdienst darin besteht, eine anderweitig festgestellte Sache auf den kurzen Ausdruck gebracht zu haben. Welche von diesen beiden einzig möglichen Erklärungen den gegründeteren Anspruch habe, als willkommener Ausweg aus der Schwierigkeit bezeichnet zu werden, erweist sich uns als eigentliche Hauptfrage der lange fortgesetzten Controverse, nach und mit deren Beantwortung die eben berührte Frage nach der Möglichkeit der Bevorzugung des solennen Gelübdes vor dem einfachen seitens des Lombarden sich von selbst löst. Auch dürfte so, falls sich jener Vorrang in den Wirkungen als Haupt- und einziges Unterscheidungsmerkmal beider Gelübde herausstellt, die den genannten logisch vorangehende Frage nach dem Wesen der Gelübdesolennität, sowie endlich jene nach dem Begriff des votum simplex ihrer Erledigung nahe gebracht sein. Indem wir unserer folgenden Untersuchung diesen Gang vorzeichnen, glauben wir uns gleichwohl nicht gegen die etwaige, ungerechtfertigte Voraussetzung besonders verwahren zu müssen, als beabsichtigten wir, was leider zum Nachtheile der erforderlichen Klarheit und Richtigkeit oft geschehen ist und noch geschieht, den Begriff des solennen Gelübdes aus dessen Wirkungen abzuleiten; wir erachten im Gegentheil immer nicht das Vorhandensein des vot. solenne von gewissen Wirkungen, sondern umgekehrt jene Wirkungen von dem frühern Dasein des Gelübdes bedingt.

Wenn Petrus Lombardus als feierliches Gelübde dasjenige erklärt, welches „in conspectu ecclesiae“ abgelegt wird, so begünstigt er offenbar und zwar ohne das mindeste Bedenken an die Richtigkeit und Zulässigkeit seiner Definition aufsteigen zu lassen, die Ansicht, daß der Gelübdeact selbst den Unterscheidungsgrund in sich berge. Diese allerdings unbewußte Parteinahme für die eine der beiden erst auftauchenden Haupthypothesen tritt noch deutlicher hervor, wo er die Verletzung des feierlichen Gelübdes nicht blos wie die des einfachen (privatum) eine Todsünde, sondern auch ein „scandalum“ nennt, und im weitern Verfolge nicht undeutlich aus dieser Qualität des Gelübdebruches die Unmöglichkeit der nachfolgenden Ehe ableitet. Die Worte der Definition, deren knappe Form den nachherigen Sententiariern ein weites Gebiet für die Discussion eröffnete, scheinen aber auch die zuverlässige Gewähr für die weitere Annahme zu bieten, daß beim ersten Hervortreten der Distinction das Wort solenne wie überall so auch beim Gelübde nur die äußere Form des Actes indicirte und vom Sentenzenmeister ganz passend deshalb verwandt wurde, weil er den Unterschied des einen von dem andern Gelübde in das Maaß der die Gelübdeablegung begleitenden äußern Umstände verlegte. Einmal mußte doch jedenfalls, damit das Gelübde als ein „in conspectu ecclesiae“ abgelegtes bezeichnet werden könne, das Minimum der Aeußerlichkeiten in Anwendung gekommen sein, daß es ein nicht blos mentaler, sondern äußerlich manifestirter Act war; dann aber, und dies ist der Hauptgrund für unsere Annahme, mußte auch, damit im Falle einer Gelübdeübertretung ein scandalum veranlaßt werde, immerhin irgend ein, gleichviel welcher Grad der Publicität vorausgegangen sein. So läuft

unserm Dafürhalten nach die ganze Erklärung darauf hinaus, daß vot. solenne und vot. publicum gleichbedeutende Begriffe seien, im Sinne des Lombarden nicht einmal verschieden durch die Anzahl der Objecte, welche Gott hingeopfert werden [1]), und die Bemerkung des Suarez [2]) erweist sich sonach als richtig, daß diese Distinction sachlich nicht verschieden sei von jener des auf die wissenschaftlichen Bestrebungen des Lombarden einflußreichen Hugo von St. Victor [3]) in votum occultum et manifestum. Selbst in den wesentlichsten Punkten, fügen wir bei, vermag das vot. solenne des Lombarden nicht über das manifestum Hugo's hinauszukommen, da nach dem Grundsatze, wo dieselben Ursachen, da auch dieselben Wirkungen, auch die Verletzung des votum manifestum nicht weniger ein scandalum und somit nach Petrus Lombardus die Ablegung eines solchen nicht blos die Sündhaftigkeit, sondern auch die Ungültigkeit der spätern Ehe herbeiführen muß.

Hätte der Sentenzenmeister auf die nächste äußere Veranlassung seiner Distinction, als welche wir jetzt schon ohne Bedenken eine Bestimmung des 2ten Lateranconcils unter Innocenz II. vom Jahre 1139 bezeichnen zu dürfen glau-

1) Während, wie bekannt, das Gebiet der Gegenstände, dem das vot. solenne seine Objecte entlehnt, ein sehr eng begrenztes ist und auch immer war, weist Petrus Lombardus wie dem vot. privatum so auch dem solenne alle gelübdefähigen Sachen zu. Seine Worte sind: «singulare (sc. votum est), ut cum aliquis sponte promittit servare virginitatem, continentiam vel *aliquid hujusmodi*. Singulare vot. aliud est, privatum aliud solenne. Privatum est in abscondito factum, solenne vero in conspectu Ecclesiae».

2) De virtute et statu relig. Moguntiae 1625. tract. 7. l. 2. c. 5. n. 6.

3) De sacr. l. 2. p. 12.

ben [1]), und so auf den eigentlichen Grund jener überaus folgenreichen Wirkung des vot. solenne, welche Hugo noch nicht für sein vot. manifestum und überhaupt Niemand für einen Gelübdeact in Anspruch genommen hatte, hingewiesen, so wäre dadurch wahrscheinlich klar geworden, daß die Qualität dieses Gelübdes als eines trennenden Ehehindernisses nicht eine Folge der Publicität, ja diese selbst nicht durch das Wesen dieses Gelübdes, sondern nur durch die kirchliche Praxis erfordert gewesen. Allerdings wird er damit auch den ersten berechtigten Einwurf gegen seine Ansicht, daß die Natur des Gelübdes dasselbe zu einem trennenden Ehehindernisse mache, selbst erbracht haben. Darin pflichten wir dem Sentenzenmeister bei, daß das Gelübde, welches auf das kirchliche und sociale Leben einzuwirken bestimmt ist, ein nach außen hervortretender Act sein müsse, und dieses Zugeständniß wird nicht als zu ausgedehnt erwiesen werden können, durch den Hinweis auf die Möglichkeit und wesentliche Gleichberechtigung der sog. professio tacita, wie sie in dem Tridentinum [2]) und wenn auch weniger häufig und in engern Grenzen eingeschlossen in der nachtridentinischen Zeit vorkommt. Auch sie kann ja ebensowenig nie des nothwendigen innern Consenses, einer genügenden äußern Manifestation entrathen, mag diese nun in ihrem Unterschiede von der durch Worte geschehenen (professio expressa) in der freien Uebernahme des von dem Novizenkleid verschiedenen Gewandes der Ordensprofessen [3]), oder,

1) vergl. c. 40. C. 279. 1.

2) vergl. c. 2 de regul. in VI.; cap. unic. de veto in VI. et cap. unic. de voto in Extrav. Joan. XXII.

3) vergl. c. 23 X. de regular.; c. 4 de regular. in VI. et Clem. 2 de regular.

wie Einige für hinreichend erklären, in der Verrichtung der den Professen ausschließlich zustehenden Werke [1]), oder endlich in der nachtridentinischen Kirche im freiwilligen Verbleiben im Orden über das Probejahr hinaus bestehen [2]). Ferner würden wir ihm in dem weitern Punkte unsern Beifall nicht versagen, wenn er den von ihm verlangten Grad der Oeffentlichkeit („in conspectu Ecclesiae"), die Anwendung bestimmter äußerer Ceremonieen und Formalitäten, ähnlich wie bei den Sakramenten der Taufe und Ehe, nicht als zum Wesen des Gelübdes unumgänglich nöthig, aber doch die zu seiner Zeit gewöhnliche und für alle Folge angemessenste Weise der Ablegung jenes Gelübdeacts bezeichnet hätte, wodurch auf die hohe Wichtigkeit und den großen Unterschied dieses Gelübdes von allen übrigen hingewiesen und auch äußerlich die Wirkung desselben ausdrucksvoll angezeigt würde. Als correlative oder sogar synonyme Begriffe aber möchten wir mit dem Sentenzenmeister das vot. publicum und vot. solenne nicht bezeichnen.

Ohne wissenschaftlich weiter gefördert oder auch nur ausführlich behandelt zu werden, verblieb die Frage nach dem Unterschiede der beiden Gelübde auf dem vom Lombarden fixirten Standpunkte über ein volles Jahrhundert hinaus. Grund und zugleich Folge dieser gänzlichen Vernachlässigung unserer Frage in jener Zeit war zweifelsohne

---

1) vgl. c. 4 X. de regular. c. 3 de regul. in VI. Suarez l. c. l. 6. c. 19 n. 6 sqq.

2) vrgl. Conc. Trid. s. 25 c. 15, welches zwar ein Probejahr vor der Profeßleistung verlangt, bezüglich der Zulässigkeit der vom ältern Rechte gekannten zwei Arten der professio aber nichts geändert hat.

die anfängliche Unbekanntschaft der Zeitgenossen mit der neu geschaffenen Terminologie, deren Ausdrücke ja für jene Zeit auf diesem Gebiete noch den Charakter von Neologismen an sich trugen. Nur hierin finden wir auch die Erklärung für die Erscheinung, daß die zahlreich erflossenen Bestimmungen der Päpste von der Mitte des 12. Jahrh. bis zum Auslauf desselben über Gelübde- und Ordenswesen, wie sie die Decretalen Gregor's IX. unter verschiedenen Titeln aufweisen, statt der beiden prägnanten Ausdrücke in weitläufigern und für die Unterscheidung beider Gelübde weniger geeigneten Umschreibungen der frühern Jahrhunderte fast ausnahmslos beibehalten und jene Beziehungen selbst noch in dem ersten Viertel, ja bis zur Mitte des 13. Jahrh. immer nur sporadisch vorkommen. Bald sind es die Wörter „monachus“ [1]) „professus“ [2]), welche die so bezeichneten durch Gelübde besonders der Keuschheit verpflichtet hinstellen; bald ist in jenen päpstlichen Entscheidungen von der Annahme und dem Tragen des „habitus religionis“ [3]), „regularis“ [4]), „monachalis“ [5]) oder „virginitatis“ [6]), von dem Eintritt in ein monasterium [7]), von der Verpflichtung zur regula monachalis [8]), von der Uebernahme und Umhüllung des „velum“

1) vrgl. c. 6 X de statu monachor.

2) vrgl. c. 6 X de conv. coniug.; c. 11 X de voto; c. 23 X de regul.

3) cap. 8 et 9 X de regular.

4) c. 17 et 20 X de regular., c. 10 X de voto.

5) c. 16 X de sponsal.; c. 9 X de conv. coniug.; c. 23 X de regul.

6) c. 12 X de regular.

7) c. 1 et 3 X de conv. coniug. c. 20, 21, 23 X de regul.

8) c. 6 X de stat. monachor.

oder „velamen“ [1]), von der Ablegung des vot. continentiae [2]) oder castitatis [3]), von der Leistung der professio [4]) oder endlich gleichzeitig von der Profeßleistung und der Annahme der „vestis religiosa“ [5]) die Rede und erst aus den nähern Umständen, von denen jene Acte begleitet erscheinen oder aus dem im Falle der Untreue von dem Obern vorgeschriebenen Verfahren, sowie den für die Wortbrüchigen beigefügten Strafen läßt sich, mitunter nicht ohne Schwierigkeit erschließen, welches der beiden Gelübde in dem einzelnen Falle abgelegt worden sei. Unseres Wissens zuerst kommen jene Ausdrücke, nachdem sie bereits ein halbes Jahrhundert der Wissenschaft angehört hatten, in einer Entscheidung Cölestin's III. [6]) (1191—1198) in ihrem großem Unterschiede und ihrer vollen Bedeutung für das kirchliche Leben zur Verwendung. Um jedoch, auch nicht theilweise, diese Behauptung wohlberechtigtem Widerspruch auszusetzen, fügen wir sofort hinzu, daß das „vot. simplex“ schon in früherer Zeit in zwei Decreten Alexanders III. Erwähnung geschieht und dieser Terminus überhaupt, wie schon aus der oben erwähnten Redeweise Gratian's erhellt, naturgemäß eher in allgemeine Aufnahme gekommen zu sein scheint, als der concise Ausdruck zur Bezeichnung des Gegensatzes. Wenn wir unsere Bemerkung bezüglich des spätern

9) c. 6 et 14 X de conv. coniug.

2) c. 8 et 11 X de conv. coniug.

3) c. 1 et 9 X de conv. coniug. c. 7 X qui clerici vel vov.

4) c. 7 X de reg.; c. 1 X de conv. coniug.; c. 16 et 22 X de regul.

5) c. 3 X qui clerici vel vov. c. 6 X de conv. coniug.; c. 20, 21, u. 23 X de regul.

6) c. 6 X qui clerici vel vov. Nach Andern ist das Decret von Clemens III. (1187—1191).

Gebrauches der technischen Ausdrücke in dieser Weise einengen, so halten wir aber auch anderseits kein Citat für befähigt, die so präcisirte Behauptung zu entkräften. Das von Sanchez [1]) und Suarez [2]) entgegen gehaltene Cap. Meminimus Alexanders III. [3]) kann schon darum nicht als frühere Quelle unserer Distinction betrachtet werden, weil es, wie scharf und klar auch der Unterschied beider Gelübde bei der Ablegung und in ihren Wirkungen angegeben wird, die umschreibende Ausdrucksweise früherer Jahrhunderte beibehält. Beide Theologen scheinen durch das von den Commentatoren dem Capitel beigefügte, nichts weniger als authentische Summarium zu jener Behauptung verleitet worden zu sein [4]), und hätten, wenn nicht mit größerem so doch mit völlig gleichem Rechte manches päpstl. Rescript einer viel frühern Zeit oder manchen Canon eines ältern Concils zum Beweise eines frühern Gebrauches jener Ausdrücke verwerthen können. Selbst mehrere bei verschiedenen Anlässen erflossene Entscheidungen Innocenz' III., in denen eines solennen Gelübdes Erwähnung geschieht, können nicht, wie man bei der ersten Lectüre derselben vermuthen sollte, als Zeichen einer allgemeinern Aufnahme und eines vermehrten Gebrauches jener distinctiven Ausdrücke in dem stricten theologischen Sinne angezogen werden. So läßt uns schon die Allgemeinheit der Materien, welche c. 6 X

---

1) de matrim. l. 7. Sess. 25. n. 2.

2) l. c. l. 2. c. 5. n. 1.

3) c. 3 X qui clerici vel vov.

4) So spricht auch die kurze Inhaltsangabe zu c. 7 X qui clerici vel vov. von einem »vot. solenne«, während die Textesworte da erst das Vorhandensein des so benannten Versprechens nahelegen, wo von der Auflösung der nach ihr erfolgten Ehe die Rede ist.

de voto als „sponte et *solenniter*“ gelobt erwähnt werden, mit Gewißheit erkennen, daß nicht von einem eigentlichen feierlichen Gelübde die Rede ist, und daß wie das Adverb „sponte“ das Vorhandensein der inneren subjectiven Bedingungen, so das beigefügte „solenniter“ die äußern Nebenumstände bei der Leistung des Versprechens bezeugen soll. Ebensowenig dürfen wir in c. 10 X de voto, wo allerdings von einem votum religionis gesprochen wird, ein vot. solenne im engern Wortsinne hineininterpretiren, da das dort erwähnte Gelübde sich als eine promissio de futuro erweist und blos deswegen als „solenniter“ abgelegt bezeichnet wird, weil es vor Zeugen und mit andern Feierlichkeiten umgeben („in ecclesia“) geleistet wurde. Ja selbst das c. 14 X de conv. coniug., wo von der Uebernahme des „velum viduitatis benedictione solenni accedente“ gehandelt wird, sowie das c. 16 X eod. titul., in welchem eine mit Einwilligung des andern Theiles geschehene und die voraufgegangene Ehe auflösende feierliche Profeßleistung eines Mannes („professionem fecit solenniter monachalem“) erwähnt wird, lassen uns in Zweifel, ob Innocenz III. jene Wörter im Sinne des Lombarden gekannt oder doch angewandt habe. Auch in den ersten Jahrzehnten nach Innocenz III. blieb es, wie es vorher gewesen: mitunter angewandt [1]) wurden jene Ausdrücke häufiger noch durch andere umschrieben, bis Thomas von Aquin denselben nicht nur zum Bürgerrechte verhalf, sondern ihnen sogar für alle Zukunft vor den andern bis dahin gebrauchten den Vorrang sicherte. Wie bei Thomas nicht anders zu erwarten, geschah dies nicht und hätte auch

1) vergl. c. 20 X de conv. coniug.

nicht einmal geschehen können durch stillschweigende Aneignung und Ueberlieferung der noch wenig gekannten Termini. Beim Antritt des großen Erbes der gesammten christlichen und vorchristlichen Vergangenheit wollte, ja konnte Thomas sich nicht begnügen mit dem freudigen Empfange der überkommenen wissenschaftlichen Schätze; überall bemüht, wie der Art und Weise des früheren Erwerbes und der Person ihres ersten Besitzers, so auch dem zu seiner Zeit ihnen zukommenden Werthe oder Unwerthe nachzuspüren, ging seine Arbeit dahin, dieselben als Bausteine zu verwerthen an dem beabsichtigten „majestätischen Denkmale, in so mancher Hinsicht den großartigen Bauten ähnlich, welche das Mittelalter voll lebendigen Vertrauens auf die eigene Kraft und die göttliche Gnade unternommen“ [1]). Diese echt wissenschaftliche Methode bei den großen theologischen Problemen angewandt vermissen wir auch nicht bei den weniger bedeutenden Detailfragen; leider, daß wir sie gerade bei dem uns beschäftigenden Gegenstande nicht mit jenem Erfolge gekrönt anzuerkennen vermögen, dessen man gewöhnlich bei den vom h. Thomas behandelten Fragen von vornherein gewiß sein kann. Letztere Thatsache betrachten wir einmal als besten Beweis der großen Dunkelheit, welche unsern Gelübdeunterschied zur Zeit des h. Thomas noch umgab, und der Schwierigkeit, mit welcher damals die richtige Erklärung desselben verbunden war, dann aber auch als die wirksamste Mahnung, uns bei der Erörterung dieses Punktes der wissenschaftlichen Moral wie bei kaum einem andern vorsichtig zu hüten, bei der Annahme oder Zurück-

1) Rietter, die Moral des heil. Thomas. München 1858. S. 44 u. 45.

weisung irgend einer Behauptung außer dem Gewichte der für dieselbe vorgebrachten Gründe auch den Namen und das Ansehen des betreffenden Theologen in die Wagschale zu legen.

Bevor Thomas in seinem theolog. Hauptwerke, der während seinem letzten Lebensjahre ausgearbeiteten Summa, die gesammte Lehre vom Gelübde erörterte, hatte er schon in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern des Lombarden seine Ansicht über die bedeutungsvolle Gelübdedistinction dargelegt. Nicht ebenso wie die Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit einer solchen Unterscheidung und die Fähigkeit der noch selten gebrauchten Termini zur Veranschaulichung des Unterschieds anerkannte und adoptirte er dort auch die vom Sentenzenmeister überkommene Begründung desselben. Daß der große Vorrang, welchen das vot. solenne in seinen Wirkungen vor dem simplex besitzt und welche ihm weder von Thomas noch von einem andern Theologen bestritten wird, nur ein Ausfluß der mit der Ablegung des erstern verbundenen Publicität oder näher eine Abwehr des in Folge jener Publicität bei einer eventuellen Gelübdeübertretung entstehenden Aergernisses sei, schien ihm mit Recht darum nicht behauptet werden zu können, weil ein gleicher, ja größerer Grad der Oeffentlichkeit bei allen, auch jenen Gelübden möglich und häufig vorhanden ist, denen anerkanntermaßen jene Wirkungen nicht innewohnen [1]). Freilich könnte von den Vertheidigern jener Hypothese erwidert werden, daß diese Behauptung zwar zutreffend, aber deshalb

1) »Quia et simplex votum quandoque habet scandalum cum sit quandoque quodammodo publicum.« S. 2. 2. qu. 88. a. 7 ad 3.

unverfänglich wäre, einmal weil die Solennität überhaupt nur wenigen in ihrem Objecte genau bestimmten Gelübden anhaften könne, und eine unzulässige Verallgemeinerung derselben schon darum nicht zu fürchten sei; dann aber auch, weil jene Versprechen, sobald der erforderliche Grad der Publicität — welche der verschiedenen Stufen auf dieses Prädicat Anspruch haben, bleibt bei dieser Ansicht immerhin die schwierige Frage — vorhanden, einfache zu sein aufhörten und feierliche zu werden begännen, und somit der von Thomas behauptete Fall unmöglich wäre, daß nämlich ein solennisirbares Gelübde trotz der bei der Ablegung vorgekommenen Oeffentlichkeit ein einfaches verbliebe. Aber abgesehen von verschiedenen, schon vor Thomas erflossenen päpstlichen Entscheidungen, in denen die im Sinne jener Hypothese als nothwendig und hinreichend erachteten Bedingungen seitens der Gelübdematerie und des Versprechungsmodus als erbracht vorausgesetzt werden und dennoch nur das Vorhandensein eines blos einfachen Gelübdes constatirt wird, könnte jener Einwurf durch die Bemerkung zurückgewiesen werden, daß zwar anfänglich das vot. solenne und vot. publicum irrthümlicherweise miteinander verwechselt worden, daß aber beide, wie nahe gerückt die Grenzen ihrer Gebiete auch sein mögen, als Glieder zweier wohl zu unterscheidenden Distinctionen auseinander zu halten und auch anfänglich schon auseinander gehalten worden sind, und daß demnach die Ausdrucksweise des hl. Thomas (vot. simplex — publicum) keineswegs auf einer falschen Auffassung des richtigen Begriffes von vot. solenne et simplex beruht. Allerdings wäre unseres Erachtens die Haltlosigkeit der gegnerischen Argumentation klarer und erfolgreicher erwiesen worden durch völlige Bestreitung der

dem scandalum zuerkannten Wirkung. Wie nämlich der von vornherein doch nicht annehmbare Treubruch eines Gelübdes und ein in Folge dessen vielleicht entstehendes Aergerniß auch nur als Anlaß zur Aufstellung jener Gelübdedistinction, wozu das verletzte Gelübde als Glied gehört, oder gar als Maßbestimmung der Verpflichtung des bereits gebrochenen Versprechens betrachtet und behandelt werden kann, ist für uns nicht ersichtlich und wird durch kein Analogon in der Wissenschaft und im Leben der Kirche erklärt. Um wie viel weniger also vermögen wir einer mit und durch den Gelübdebruch erst eintretenden Erscheinung den Charakter der eigentlichen und nächsten Ursache beizulegen, welche das Gelübde bei seiner etwaigen Verletzung zur Hervorbringung derselben Erscheinung befähigt. Es hieße dies nicht nur die Wirkung an die Stelle der Ursache setzen, sondern auch den Effekt zu seiner eigenen Ursache machen, oder in Kürze concret ausgedrückt: wegen des mit der möglichen Gelübdeübertretung verbundenen Aergernisses wäre das Gelübde ein solennes d. h. im Sinne jener Autoren ein öffentlich („in conspectu Ecclesiae“) abgelegtes und im Falle seiner Verletzung zur Veranlassung eines Aergernisses befähigtes. Nehmen wir zu dem Gesagten die völlige Rathlosigkeit der Vertreter dieser Ansicht bezüglich jener Wirkung des solennen Gelübdes, vermöge deren die vorangegangene, nicht vollzogene Ehe aufgelöst wird und ferner auch jenen möglichen Fall, daß in Folge des Zusammentreffens seltener Umstände bei der Außerachtlassung des geleisteten Versprechens kein Anstoß entstehen konnte oder das entstehende scandalum ein nicht gegebenes sondern ein genommenes war, sei es nun aus Mangel an Einsicht oder aus Bosheit des Willens, so ersehen wir, mit wie großem Rechte der heil. Thomas

jene Hypothese als ganz unzulässig abweist [1]). Diese Uebereinstimmung aber müssen wir ihm unserseits sofort versagen, wo er mit der besprochenen auch die andere Lösung unserer Frage als ungenügend erklärt [2]), derzufolge die Solennität als eine Schöpfung der kirchlichen Gesetzgebungsgewalt aufgefaßt wird, und wir werden weiter unten mit der Hinfälligkeit des für jene Zurückweisung vorgebrachten Argumentes die Grundlosigkeit der darauf basirten Verwerfung erweisen. Nach dieser, wenigstens was die zweite Hypothese betrifft, allzu schwach motivirten Beseitigung der beiden angeblich gleich unbegründeten Erklärungsversuche geht Thomas zur Darlegung seiner eigenen Anschauung über. Die Verschiedenheit der hier [3]) vorgetragenen und seiner spätern in der Summa niedergelegten Ansicht erweist sich als eine so große, daß wir unfähig, beide mit einander zu vereinen, oder die letztere als eine Modification der erstern zu erweisen, uns rathlos der Entscheidung der Frage, welche von beiden Erklärungsweisen die eigentlich thomistische gewesen, begeben müßten, wenn nicht die spätere Abfassungszeit der Summa wie die Gewähr des reiflichern Nachdenkens so auch den einzigen Anhaltspunkt böte, daß er die erstere ausdrücklich verlassen und sich endgültig der letztern zugewandt habe. Während er in seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern, aus welchem das oben citirte Supplement zu dem 3. Theile der Summa hergestellt worden ist, die Natur und den charakteristischen Unterschied des feierlichen Gelübdes von dem einfachen dahin erklärt, daß das erstere nicht ein bloßes

1) Summ. p. 3. Supplem. qu. 53. a. 2 ed. Migne tom. 4. pag. 1130.

2) a. a. O.

3) a. a. O.

Versprechen, sondern eine mit dem Versprechen verbundene Hin- oder Uebergabe („exhibitio, traditio corporis") in sich beschließe und somit naturrechtlich dem Gelobenden die noch so eben vorhandene, angeborene Dispositions f ä h i g k e i t über das in den Besitz eines Andern Uebergegangene vollständig entziehe, erblickt er bei seiner erwähnten spätern Behandlung unseres Gegenstandes das Wesen der Solennität in einer dem Gel. annexen Consecration und Benediction, wie sie gewöhnlich beim Antritt eines neuen Standes vorkomme [1]), und leitet die Unfähigkeit zur Abschließung einer spätern Ehe aus der Unmöglichkeit des Wegfalles jener Consecration her [2]). Letztere Ansicht hat sich nie, selbst bei den sonst begeistertsten Thomisten, einer willkommenen Aufnahme zu erfreuen gehabt und besitzt ebenso wie der eben behandelte Versuch des Lombarden heutzutage vollends nur mehr historisches Interesse. Gleichwohl erheischt die allseitige Erörterung unseres Gegenstandes eine eingehende Prüfung und Würdigung der für und wider vorgebrachten Gründe und diese wird sogar, da wir gleichzeitig die geschichtliche Entwicklung unserer Frage hervortreten zu lassen bemüht sind, der Besprechung der von Thomas wieder verlassenen Traditionshypothese vorangehen müssen; diese hinwieder hat unserer Disposition zufolge dann erst auf Berücksichtigung gerechten Anspruch, wenn wir sie in der Folge nicht nur vorübergehend aufgestellt, sondern auch als alleinigen Ausweg aus der Schwierigkeit festgehalten finden.

Daß der hl. Thomas bei der versuchten Erklärung des Wesens der Gelübdesolennität und zwar zum Zwecke einer

---

1) S. 2. 2. qu. 88. a. 7 u. 9.
2) a. a. O. a. 11.

wissenschaftlichen Begründung des dem solennen Gelübde zuerkannten wichtigen Einflusses die erwähnte Hypothese einer benedictio et consecratio zu Hülfe genommen, ist eine viel bestrittene, unseres Erachtens aber durchaus feststehende Thatsache. Genügt zur Bestätigung dieser Behauptung schon ein oberflächlicher Blick auf die von Thomas verschiedene Male [1]) wiederholte Meinungsäußerung, sowie die zur Erläuterung seiner Ansicht beigebrachten Beispiele [2]), so wird dieselbe vollends unumstößlich und jene Annahme erscheint nicht mehr als bloßer Nothbehelf aus der Schwierigkeit, sondern als ein integrirender Theil der thomistischen Gelübdelehre, seitdem er das Gelübde in Folge jener Segnung und Weihe für durchaus indispensabel erklärt [3]). Wie immer, so lautet die Argumentation, beim Antritt eines neuen Standes eine gewisse Feier angewandt zu werden pflegt, und diese nach der Natur und der verschiedenen Beschaffenheit eines jeden Standes sich gestaltet, anders bei der Wahl des Krieger- anders beim Eintritt in den Ehestand, so sei natürlich auch jenes Gelübde, welches den Beginn des Ordens- und Priesterstandes bilde, mit einer

---

1) a. a. O. a. 7 u. 9.

2) a. a. O. a. 7.

3) a. a. O. a. 11. Wenn bei unserer Darstellung der Doctrin des h. Thomas leicht der Schein entsteht, als diente der von ihm gebrauchte Ausdruck »consecratio« an allen Stellen zur Bezeichnung desselben Begriffs, so müssen wir gleich hier hervorheben, was übrigens der schärfern Beobachtung unmöglich entgeht, daß in den zuletzt angezogenen a. 11 das Wort »consecratio« in einem andern Sinne gebraucht zu sein scheint, wie in dem vorerwähnten a. 7. Daß wir uns auf beide unterschiedslos beziehen, wird dadurch gerechtfertigt, daß Thomas selbst, wir möchten fast annehmen, ohne sich des Sachverhaltes bewußt zu sein, bei der Besprechung der consecratio in a. 11 auf a. 7 verwiesen hat

gewissen, der Hingabe in den göttlichen Dienst angemessenen Solennität versehen. Unmöglich könne diese identisch oder auch nur ähnlich den Feierlichkeiten sein, wie sie bei den genannten beiden Ständen naturgemäß vorzukommen pflegten, von denen die eine in militärischem Rang, in der Ausstattung mit Waffen und Pferden, die andere in dem feierlichen Aufzuge der Brautleute und Verwandten bestände; vielmehr müsse die Gelübdesolennität der Natur des Gelübdes entsprechend als etwas Spirituelles, speciell auf Gott Bezügliches aufgefaßt oder näher in der bei der Gelübdeablegung vorkommenden geistl. Weihe und Segnung erblickt werden. Der so dem Dienste Gottes Geweihte und Geheiligte vermöge weder selbst der ursprünglich freigewählten Bestimmung sich zu entziehen, noch könne er von Andern jenes Weihecharakters entkleidet, fremdartigen Bestimmungen überantwortet werden und zwar ebensowenig wie der einmal consecrirte Kelch, so lange er in seiner Integrität verbleibt, aufhören könnte, consecrirt zu sein. Daraus, meint Thomas, leuchte ein, daß dem durch den besagten Weiheact solennisirten Gelübde der Charakter eines trennenden Ehehindernisses zukomme, ja naturnothwendig zukommen müsse und wenigstens in dem Falle, wo das Gelübde durch den Eintritt in den Ordensstand feierlich werde, nicht einmal im Wege der Dispensation gehoben werden könne.

Vorläufig von den principiellen Bedenken und den nicht unerheblichen Schwierigkeiten ganz absehend, welche der thomistischen Ansicht seitens der kirchlichen Praxis entgegenstehen, machen wir zunächst aufmerksam, daß schon eine nähere Betrachtung der einzelnen Thesen die Beweisführung uns vor der sofortigen Annahme zu warnen sehr geeignet ist. So erscheint gleich die erste Behauptung, daß

von einer Solennität **nur** bei einem Standes- und Berufsantritt, in diesem Falle aber auch, wie die Worte insinuiren, immer die Rede sei [1]), in ihrem erstern Theile zu ausschließlich, und im letztern gar unrichtig: zu ausschließlich, weil selbst manche Einzelacte, z. B. die Eidesleistung, die Anfertigung und Execution eines Testamentes, der Abschluß von Verträgen u. s. w. unter Anwendung einer gewissen der Natur jener Acte entsprechenden Feierlichkeit und Förmlichkeit vollzogen zu werden pflegen; unrichtig, weil beim Eintritt in manche Berufsarten, selbst jene von Thomas als Beispiele angenommene Fälle nicht ausgenommen, der Wegfall aller Solennität möglich und nicht selten wirklich ist. — Ferner zugegeben, daß jeder Act, durch den die sociale Stellung des handelnden Subjectes verändert, das naturrechtliche Verhältniß desselben zur Mitwelt ein anderes wird, in entsprechenden Formeln und Symbolen, deren Inbegriff man Solennität nennen mag, nach Außen in die Erscheinung treten muß, ja zugegeben, daß das Gelübde als Cultact bei der ihm eigenen Solennität der religiösen Beziehung nicht entrathen kann, wie beweist Thomas, daß diese nur in der behaupteten Weihe und Segnung zu finden sei? oder wie gar würde er den etwa verlangten Beweis erbringen, daß eine Weihe oder Segnung zu seiner Zeit und in der Folge beim Gelübderitus immer vorhanden sei und sein müsse? — Sodann ist es doch wohl unbestritten, daß die ganze Fassung der thomistischen Argumentation die Vermuthung nahelegt, Thomas habe, wenn auch weniger

---

1) a. a. O. a. 7: »Solennitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei«. Vergl. a. a. O. ad 2.

klar, als der Sentenzenmeister, ja vielleicht unbewußt die Gelübdesolennität zu äußerlich als Bestandtheil und Folge der in seiner Hypothese so stark betonten Benediction aufgefaßt. Was anders ist denn die von ihm als nothwendig behauptete Solennität als eine gewisse Summe eigenthümlicher, religiöser Gebräuche, als eine Anzahl besonderer, zu seiner Zeit vielleicht gangbarer Formeln? Als was haben wir seine benedictio oder consecratio aufzufassen, wenn nicht als einen Theil jenes bestimmten charakteristischen Ritus, der das Gelübde auch in seiner historischen Erscheinung als das erweist, was es seiner Natur nach ist, ein außerordentlicher oder besser noch ein Gelegenheitsgottesdienst? Ja noch weiter; so eben bemerkten wir, daß er vielleicht ohne selbst ein klares Bewußtsein davon zu haben, zu einer blos äußerlichen Auffassung der Solennität herabgestiegen sei; selbst zur Aufdeckung der Art und Weise, wie er dazu gekommen, fehlen uns nicht die Anhaltspunkte. Wahrscheinlich wollte er, und dies mit vollem Rechte, die von jeher bei manchen Gelübden erwähnte Weihe als Symbol, als sinnlich greifbare Form der ä u ß e r n Solennität hinstellen, wie denn nicht geläugnet werden kann, daß die Symbole auf den untern Entwicklungsstufen der Völker dazu verwandt werden, Sachen, Personen, Handlungen, Rechtsverhältnisse oder eine bloße Solennität bildlich darzustellen. In Folge der wenig angemessenen Terminologie verwechselte er die blos äußerliche mit der wesentlichen Gelübdesolennität und war nun sofort unvermerkt dahin gekommen, nicht mehr blos die äußere Feier, sondern einen Begriff, ein Rechtsverhältniß durch jene Consecration symbolisirt erscheinen zu lassen. — Und wird dieser ungünstige Eindruck unverkennbar einerseits durch die zur Erhärtung seiner Argumente bei-

gebrachten Beispiele des Ehe- und Militärstandes noch erhöht, so scheint uns anderseits die zur Abwehr jenes Vorwurfs von ihm selbst schon aufgestellte Distinction zwischen solennitas humana et divina s. spiritualis [1]) wie zur Hebung jenes Verdachts durchaus unfähig, so auch an sich ungeeignet, um nicht zu sagen ganz mißlungen zu sein. Wie nämlich die erstere, welche blos die äußeren Festlichkeiten und die auf die Natur des Actes in keiner Weise einwirkenden feierlichen Gebräuche zum Ausdruck zu bringen bestimmt ist, keineswegs so sehr eine humana ist, daß sie nicht namentlich in dem Falle, wo das herkömmliche äußere Ceremoniell Gebete oder gar — und dies ist und war auch zweifelsohne zur Zeit des hl. Thomas nicht selten [2]) — priesterliche Segnungen enthielt, selbst im Sinne des Urhebers der Distinction [3]) „spiritualis et divina" genannt werden könnte, so läßt unsers Dafürhaltens der andere Ausdruck solénnitas divina oder spiritualis nicht im entferntesten errathen, daß er die Bezeichnung für solche Umstände sein soll, welche den Act selbst beeinflussen und ihn vor andern ohne jene Umstände vollzogenen hervorheben. Nur dann dürfte jenes Attribut „divina" unbeanstandet zugelassen werden können, wenn sich nachweisen ließe, daß der die höhere Würde des feierlichen Gelübdes

---

1) a. a. O. ad 3.

2) Ein Beispiel dieser Art wird uns in c. 10 X de voto berichtet, wo aus der Zeit vor Thomas eines Gelübdes Erwähnung geschieht, welches »in ecclesia in manibus tractati« d. h. doch wohl unter Gebet und Segnung abgelegt wurde und dennoch nur den Charakter eines einfachen hatte.

3) Thomas nennt a. 7 ad 1 die consecratio seu benedictio »spiritualis« und leitet davon diesen Namen auch für die Solennität ab.

begründende Umstand, beziehungsweise die von Thomas als Grund dieser Privilegien supponirte Segnung und Weihe ebenso auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden könne, wie die sog. „solennitas humana“ außerwesentliches Beiwerk der Menschen ist. Für viel zutreffender und klarer als die von Thomas zur Unterscheidung jener beiden Solennitäten beliebten Ausdrücke halten wir die von den spätern Theologen [1]) gewählten und heutzutage allgemein adoptirten Adjective wesentlich und zufällig. — Endlich scheint das feierliche Gelübde von der benedictio oder consecratio nicht supponirt, sondern erst constituirt zu werden, obgleich doch auch nach thomistischer Anschauung das vot. solenne die Veranlassung der benedictio und consecratio ist.

Bis hieher haben wir, wie ersichtlich, uns darauf beschränkt, die Gründe zu beleuchten, mit welchen Thomas seine Ansicht von dem Wesen der Gelübdesolennität als richtig nachzuweisen sucht. Diesen Betrachtungen, welche schon wenig geeignet sind, für jene Theorie ein günstiges Vorurtheil zu erwecken, reihen sich noch weitere, von jener Argumentation unabhängige Erwägungen an, die allerdings dem hl. Thomas noch nicht so nahe lagen, von denen er aber doch die eine oder andere hätte berücksichtigen können.

Fürs Erste ist das Wesen einer Sache doch unmöglich in einem Umstande zu suchen, ohne dessen Vorhandensein jene Sache geschichtlich nachweisbar ihrem ganzen Umfange nach besteht. Diesen Nachweis erbringt uns, um von allen andern gleichartigen Zeugnissen abzusehen, gerade bezüglich des von Thomas oder doch von dessen Ordensgenossen einer spätern Zeit abgelegten solennen Gelübdes der unter dem

1) vergl. Suarez a. a. O. l. 2. c. 5. n. 3 sqq.

Namen Cajetanus (von Gaëta) bekannte Dominicaner-General Thomas de Vio, wo er in seinem Commentar zur Summa das Vorkommen der thomistischen benedictio oder consecratio in Abrede stellt, oder doch eine bloße Einsegnung des Ordensgewandes da erst als üblich erwähnt, nachdem die verpflichtende Kraft des Gelübdes bereits begonnen [1]). — Als ferneres historisches Zeugniß erscheint uns auch die Zulässigkeit und Rechtskraft der oben erwähnten sog. professio tacita, welches keineswegs durch den etwaigen Hinweis auf die sehr nebensächliche Benediction des Profeßkleides entkräftet werden kann. — Und wie endlich? selbst angenommen, aber nicht zugegeben, die besagte Segnung oder Weihe wäre für das gültige Zustandekommen des solennen Gelübdes so nothwendig, daß ohne den Vollzug eines dieser beiden Acte an eine Rechtsverbindlichkeit durchaus nicht gedacht werden könnte, ähnlich dem, wie nach der heutigen kirchlichen Disliplin ein bestimmtes Alter oder das Probejahr oder in der nachtridentinischen Kirche für den gültigen Empfang des Ehesacramentes die Anwesenheit des Ortspfarrers ist, würden wir dann sofort mit Thomas den betreffenden Act als wesentliches, constitutives Moment der Gelübdesolennität betrachten müssen? Mit Nichten. Wohl wäre in diesem Falle ein solcher Act von jenen unwesentlichen Requisiten zu unterscheiden, welche wie z. B. bei der Ehe die vorherigen Proclamationen, blos zu dem Zwecke erfordert werden, damit die fragliche Handlung in der angemessenen, wünschenswerthen Weise verlaufe, deren An- oder Abwesenheit aber nicht bestimmend auf die Gültigkeit jener Handlung einwirkt; über jene Nebenbestimmungen hinaus würde

1) Comment. in S. 22. qu. 88. a. 7.

er allerdings den Charakter einer wesentlichen unerläßlichen Vorbedingung haben; als Grund und Quelle würden wir ihn aber auch jetzt noch keineswegs mit Thomas betrachten können.

Wenn wir soeben im Anschluß an ein bekanntes Axiom der thomistischen Ansicht den vollberechtigten Schluß von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit der Existenz des feierlichen Gelübdes ohne vorherige oder gleichzeitige Weihe entgegenhielten, so müssen wir nunmehr zweitens dem zu Hülfe genommenen Weiheacte sogar die beigelegte Fähigkeit gänzlich absprechen. Wie das Wesen einer Sache nachgewiesener Maßen nicht in einem Umstande bestehen kann, ohne dessen Vorhandensein die Sache selbst besteht, so auch hinwieder nicht in einem solchen, bei dessen Dasein die Sache nicht vorhanden zu sein braucht [1]). Die thomistische Ansicht als richtig vorausgesetzt, müßte doch überall da, wo das solennisirbare Gelübde von einem der beiden genannten Acte gefolgt, oder wenn man lieber will, die Profeßleistung selbst die minder wichtige Begleiterin eines solchen vorangehenden Actes wäre [2]), die Solennität uns entgegentreten. Einem solchen nothwendigen Sachverhalte aber widerstreiten, von den ältern kirchlichen Orden ganz abgesehen, die Geschichte und das geltende Recht unserer sämmtlichen heutigen religiösen Genossenschaften: die gewöhnlich angewandte priesterliche oder gar bischöfliche Benediction verleiht ihren Gelübden nicht den von manchen Instituten so sehr erwünschten solennen

1) Treffend vereinigt Gregor de Valentia beide Argumente in dem kurzen Satze: »essentia alicuius rei non consistit in eo, sine quo potest esse talis, et contra etiam non esse talis eo posito». Commentar. t. 3. disp. 6. qu. 6. p. 2.

3) vergl. Suarez a. a. O. l. 2. c. 6. n. 5 u. 6.

Charakter und ersetzt keineswegs den Abgang der dazu nothwendigen Bedingungen. Und woher auch, so fragen wir endlich mit den übrigen Gegnern der thomistischen Annahme [1]), sollte jener unvergleichlich geringern Weihe ein so bedeutender Einfluß auf die Ehe zukommen, wie ihn nach den Offenbarungsurkunden und den ältesten kirchlichen Zeugnissen weder die Priester- noch die Bischofsweihe besitzt?

Wie leicht erklärlich ist Angesichts der vorgeführten Gründe und Gegengründe unser Urtheil bezüglich der thomistischen Solennitätserklärung keinen Augenblick schwankend. Wie bereits oben gesagt, hat sie für uns die Bedeutung eines Fingerzeiges, wie vorsichtig man selbst den höchsten theologischen Autoritäten gegenüber bei Annahme der von ihnen vertretenen Ansichten zu Werke gehen soll. Ebenso aber glauben wir auch vor dem leicht zu begehenden Unrechte warnen zu müssen, die Anschauungen unserer Zeit in dieser Frage als Maßstab für die Beurtheilung der thomistischen Lösung zu gebrauchen. Ja, unser Urtheil über die verfehlte Hypothese darf um so milder sein, als selbst das, was neuere Theologen bei der versuchten und unseres Dafürhaltens selbst in jedem moraltheologischen Compendium unerläßlichen Klarstellung unseres Punktes vorbringen, nicht allein nicht deutlich genug ist, sondern meist nicht einmal auf Berücksichtigung Anspruch machen kann, und nach der Meinung Friedhoff's sogar „der hl. Thomas dem Wesen nach die Sache getroffen zu haben scheint“ [2]). Für Thomas lagen die Sachen durchaus anders wie heutzutage, oder selbst wie hundert Jahre nach ihm. Bei seinen Leb-

---

1) vergl. Suarez a. a. O. n. 6 u. 7.

2) Specielle Moraltheol. Regensburg 1865. S. 377.

zeiten waren allerdings, wie aus seinem Commentar zu den Sentenzenbüchern und unsern obigen Bemerkungen [1]) erhellt, bezüglich dieses Punktes der Moraltheologie schon divergirende Meinungen aufgetaucht, und selbst die unsers Erachtens einzig richtige Ansicht hatte bereits ihre Vertreter gefunden, zu einer lebhaft geführten Controverse aber, deren eingehende Behandlung die thomistische Annahme als correcturbedürftig nachgewiesen hatte, war unsere Frage damals noch nicht geworden, sondern gestaltete sich erst, als nach dem Tode des hl. Thomas von Papst Bonifaz VIII. die in unserer Materie entscheidende Constitution „Quod votum" veröffentlicht [2]) und diese sofort mit dankenswerther Rivalität von Duns Scotus den Anhängern ihres verstorbenen Führers entgegengehalten wurde [3]). — Ferner scheint uns die ungünstige Position, welche Thomas der zu erörternden Frage gegenüber eingenommen, wohl in Anschlag gebracht werden zu müssen. Anstatt eine wissenschaftlich genaue Definition des Solennitätsbegriffs an die Spitze seiner Auseinandersetzung zu stellen und sie als Leuchte bei der Untersuchung zu gebrauchen, welches Gelübde im Einzelnen Anspruch hätte, dem Begriff des vot. solenne untergeordnet zu werden, zieht er ohne vorherige Untersuchung zunächst die einzelnen Fälle in Betracht, in denen nach allgemeiner Annahme gemäß der damaligen kirchlichen Praxis das Gelübde als feierlich angesehen wurde, und sucht aus ihnen die Summe der zur Solennität erforderlichen constitutiven Elemente zu gewinnen [4]). Daher denn auch die

1) vergl. S. 218.

2) cap. unic. de voto et vot. red. in VI.

3) Scotus in 4 dist. 38 q. unic.

4) a. a. O. a. 7 dessen Ueberschrift die nachfolgende Untersu-

mehrere Male herbeigezwungene ungegründete Betonung der unrichtigen Behauptung, daß von einer Solennität nur beim Antritt eines neuen Standes die Rede sei [1]); daher das sprachwissenschaftlich sonderbare Resultat, daß auf dem Gelübdegebiete „solemnizare", und „consecrare" sinnverwandte Wörter seien. — Endlich ist nicht zu leugnen, daß Thomas in den zahlreichen vor und zu seiner Zeit erflossenen päpstlichen Entscheidungen, in den Bestimmungen älterer Concilien und selbst in den Aussprüchen einzelner Väter gewichtige Anhaltspunkte für seine These fand. Auf den Gebrauch der Ausdrücke „virgines sacrae [2]), „sacratae" [3]), „viduas quae capiti *sacrum* velamen imposuit" [4]), zur Bezeichnung solcher Personen, welche „durch

---

chung auf die Frage einschränkt: »utrum votum solemnizatur per susceptionem sacri ordinis et per professionem ad certam regulam«.

1) a. a. O.

2) Gelasii ep. ad epp. Lucan. (im J. 494); Dionys. codex can. eccles. c. 20 et c. 6 con. Tribur. a. 895 (c. 14 C. 27 q. 1.)

3) Gregor. M. ep. ad Marinianum Rav. (a. 597) vergl. c. 15 C 27 q. 1; c. 37 C 27 q. 1.

4) c. 17. C. 27 q. 1; concil. Worm. c. 21. a. 868. (c. 34. C. 27 q. 1). Diesem Ausdruck dürfte in unserem Erklärungs- oder besser Entschuldigungsversuche der thomistischen Auffassung eine besondere Bedeutung nicht bestritten werden können, sofern es außer Zweifel stände, daß Thomas die Verschiedenheit der Folgen gekannt hätte, welche die Umhüllung mit dem velum oder velamen »sacrum« einer- und die Anlegung des velum »quamvis non sacrum« (c. 25 conc. Tribur. a. 895 in c. 8 C. 27 q. 1 vrgl. c. 4 X de regul.) andererseits nach sich zog. Bei der naheliegenden Frage, woher es komme, daß die Annahme des „geweihten" Schleiers für sich allein die nachherige Ehe unmöglich mache und die trotzdem gewagte Verbindung einer „incestuösen, sacrilegischen" Verbindung gleich an beiden Theilen mit dem Anathem bestraft wurde, (Siric. epist. 1 c. 6; Cod. Canon c. 15; Gelas. ep. 1 ad epp. Luc. a. 494; Dionys-

Cod. Canon. c. 20; Conc. Chalcedon. a. 451 c. 16 in c. 17. C. 27 q. 1) während doch ein Treubruch nach dem Empfange des velamen *non consecratum* einmal mit weit geringern Strafen belegt und zum Vorhandensein des privilegirten Ordensprofesses neben jener ungeweihten Hülle auch noch die Ausübung der den eigentlichen Ordenspersonen ausschließlich zustehenden Werke nöthig war (»Nos autoritate Petrum iudicamus, si sponte velamen quamvis non consecratum sibi imposuerit, *et* in ecclesia inter velatas Deo oblationem obtulerit, velit nolit sanctimoniae habitum ulterius habere debet.« c. 25 conc. Tribur. a. 895 (c. 8 C. 27. q. 5) vgl. c. 4 X de regul.) sahen sich die 13 ersten Jahrhunderte der Kirche, die thomistische Zeit einbegriffen, immer wieder auf die Consecration sei es nun des Ordensgewandes oder der Ordensperson als alleinigen Erklärungsgrund zurückgewiesen. — Die Annahme einer völligen Identität des velum sacrum et non sacrum, welche einige Canonisten den klaren Worten der angezogenen Texte entgegen behaupten, bezeichnet Suarez (a. a. O. l. 6 c. 19 n. 8) ohne triftigen Grund als die „beste Conjectur“ und glaubt unsers Erachtens ebenso grundlos, daß in c. 4 X de regul. nicht von einer eigentlichen Profeßleistung, sondern nur von einem einfachen Keuschheitsgelübde die Rede sei (a. a. O. n. 14). Die von ihm eingelegte Berufung auf den can. 25 des Concils von Tribur v. J. 895 und das von diesem Concil citirte Decret des Papstes Gelasius (c. 23 ep. ad epp. Lucan. v. J. 494 in c. 42 C. 27 q. 1) gewährt die geringste Unterstützung nicht. Allerdings, das räumen wir gern ein, redet der Brief des Gelasius nur von einem vot. simplex und sagt, daß die, welche in dieser Weise die Keuschheit gelobt und später das gegebene Wort gebrochen haben, nicht zu zwingen sondern nur zu ermahnen seien; er spricht aber auch durchaus nicht von Personen, welche das »velum non sacrum sibi imposuerant *et* in ecclesia inter velatos oblationem Deo obtulerunt« wie dies in den genannten Decretalen der Fall ist, sondern nur »de viduis sub nulla benedictione velandis.« Der von Suarez angezogene Canon des Concils von Tribur enthält von jener milden Behandlungsweise kein Wort. Suarez selbst scheint auch die Unhaltbarkeit seiner Behauptung und der Unterschied, der zwischen dem erwähnten Canon des Concils von Tribur und dem citirten Papstbrief besteht, bewußt gewesen zu sein. Die, wir möchten fast annehmen, zur Deutung seiner Ansicht geschehene Erwähnung des c. 1, 21 des Wormser Concils vom Jahre 868 (c. 34. C. 27 q. 1.)

ein freigewolltes Versprechen gottgeweihte Tempel" [1]) geworden, und denen fortan unter Androhung der bis zu ihrem Tode andauernden Excommunication jede eheliche Verbindung untersagt war, wollen wir zu Gunsten der thomistischen Ansicht keinen besondern Nachdruck legen und unter Berücksichtigung unserer heutigen Ausdrucksweise jene Redensarten nur als gemeinübliche Namen für alle Frauenspersonen betrachten, welche Gott durch fromme Uebungen zu dienen und ein gemeinsames Leben nach bestimmten von der Kirche genehmigten Satzungen zu führen sich entschlossen haben. Die ausdrückliche Erwähnung einer Consecration in gleicher Weise als bloße rhetorische Amplification aufzufassen, geht nicht an; dem Bericht über eine solche mußte zweifelsohne ein entsprechender Act vorhergegangen sein. Diesem Weiheacte aber eine besondere Bedeutung bei der Constituirung der Gelübdesolennität beizulegen, ja ihn als Hauptfactor anzusehen, lag für die Theologie des 13ten Jahrhunderts um so näher, je constanter von jeher seitens der zuständigen kirchlichen Organe ein inniger Zusammenhang zwischen der Gelübdesolennität und der Weihe insinuirt worden war. Die vermeintliche Beweiskraft dieser engen Beziehung, deren

---

dessen Wortlaut wie er sagt eher von einer eigentlichen Profeßleistung verstanden werden müsse, gehört wieder nicht hieher, da dort von der Annahme des »sacrum velamen« d. h. von dem Eintritt in die Klasse der eigentlichen Ordensleute die Rede ist; dann gibt er zum Schluß wieder zu, daß das Concil von Tribur in jenem speciellen Falle, wo nach dem Empfange des »velum sacrum« noch ein Werk der eigentlichen Professe geschehe, auch eine eigentliche professio religiosa anzunehmen scheine.

1) »Feminarum Deo sacratarum corpora votum propriae sponsionis et verba sacerdotis Deo consecrata esse templa scripturarum testimoniis comprobantur.« c. 37 C. 27. q. 1.

Art und Weise sich allerdings in keinem Actenstücke näher angegeben fand, mußte Thomas in seiner Ansicht um so mehr festigen, je weniger die für die Annahme des Sentenzenmeisters erbrachten Gründe ihn befriedigen konnten, und je mehr er von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß, wenn auch nicht mit dem Priester- so doch mit dem Ordensstande das feierliche Gelübde, Gott allein angehören zu wollen, wesentlich („essentialiter") verbunden und darum durchaus indispensabel sei [1]). — Es kommt noch hinzu, daß es nur Eines Schrittes bedurfte, um den Begriff des überall mit dem solennen Gelübde verbundenen dem des wesentlich Nothwendigen unterzuschieben. So glauben wir die thomistische Consecrationshypothese ohne Bedenken als die für die damalige Zeit nächstliegende und annehmbarste Lösung der aufgeworfenen Frage bezeichnen zu dürfen, welche nicht blos eine bis zu einem gewissen Grade sichere Grundlage für die Verpflichtungsweise des solennen Gelübdes gewährte, sondern auch die von der zeitgenössischen Geschichte constatirte Thatsache der steten Verbindung von Solennität und Weihe besser als eine andere Annahme erklärte; ja, wenn Thomas seine Ansicht dahin formulirt hätte, daß zu Zeiten die Consecration des Gelobenden ein zuverlässiges Zeugniß der Solennität des betreffenden Gelübdes gewesen sei, so würden wir selbst heutzutage nichts Gegründetes entgegenzuhalten wissen.

Daß es für die theologische Forschung keine angenehme

---

1) »Alii dicunt, quod hoc (sc. der mit dem Gelübde verbundene Charakter eines trennenden Ehehindernisses) est propter statutum Ecclesiae. Sed hoc etiam non sufficit, quia secundum hoc Ecclesia posset etiam contrarium statuere, quod non videtur verum«. Summa p. 3. Suppl. qu. 53 a. 2. vergl. 2. 2. qu. 88. a. 11.

Sache sei, dem Theologenfürsten gegenüber bei williger, dankbarer Anerkennung seiner hohen Verdienste, nicht blos dieses und jenes von dem, was er behufs Lösung einer aufgeworfenen Frage gesagt hat, ungenügend finden und tadeln, sondern geerade die Grundidee der ganzen Lösung nebst der Art und Weise, wie er sie entwickelt hat, wesentlich mangelhaft und unannehmbar erklären zu müssen, stellen wir nicht in Abrede. Doppelt schmerzlich und mißlich, wir räumen es ein, wird ein solches Resultat der Untersuchung für Jene sein, welche durch Bildungsgang gewohnt sind, dem Haupte ihrer Schule die höchste Autorität zu vindiciren und dessen Ansichten, sobald sie von ihrem theologischen Führer aufgestellt sind, als allgemein normgebend zu betrachten. Den Eintritt eines solchen Falles aber dadurch verhindern oder die vermeintliche Rückwirkung der Behauptung eines solchen Ergebnisses auf das Ansehen des Lehrers in der Weise paralysiren zu wollen, daß man die klar ausgesprochenen Ansichten, aus denen jenes Ergebniß resultirt, bei dem Schuloberhaupte negirt, oder aus ihnen durch drehen und deuteln zwar eine wahre Behauptung, aber illegitime Schlußfolgerung herzuleiten sich bemüht, müssen wir als ein verfehltes und durchaus unnützes Verfahren bezeichnen. Darum scheint uns auch der von einigen Theologen gewagte Versuch eines Nachweises, daß Thomas die ihm zugeschriebene Consecrationstheorie nicht aufgestellt oder doch in Bezug auf sie anders als in der durch unsere bisherigen Erörterungen dargelegten Weise gedacht habe, allerdings nicht ohne Grund, wohl aber ohne Erfolg unternommen zu sein. Die gänzliche Erfolglosigkeit dieser Erklärungsversuche offen zu legen, müßten wir die bereits oben angezogenen Stellen der thomistischen Erörterung wieder hieher

setzen und sollte sich in den Ergebnissen dieser wiederholten Darlegung ein Unterschied von dem Resultate unserer frühern Untersuchung ergeben, so würde es höchst wahrscheinlich die Wahrnehmung sein, daß die von uns in Voranstehendem vorgelegte Consecrationshypothese des h. Thomas nicht blos, wie wir in milder Weise zu insinniren wiederholt bemüht waren, als ein vom Standpunkte der damaligen kirchlichen Praxis ausgenommener Erklärungsmodus unter Vorbehalt eines bessern betrachtet sein, sondern als die für alle Zeiten befriedigende principielle Lösung gelten will, welche im Falle ihrer Richtigkeit eine Rückwirkung auf Praxis und Gesetzgebung der Kirche unmöglich hätte verfehlen können. Ja, wollten wir die von Thomas bei der nähern Entwicklung seiner Ansicht angewandten Worte urgiren, so würde der Nachweis keine Schwierigkeiten verursachen, daß die Gelübdesolennität im Sinne seiner Erklärung gewissermaßen als ein unauslöschliches Merkmal aufgefaßt werden müsse, welches dem Gelobenden durch die Consecration eingedrückt wird [1]). Daß hienach die von Sylvius versuchte Interpretationsweise, nach welcher unter jener thomistischen Consecration und Benediction nichts anders als die Hingabe seitens des Gelobenden und die freiwillige Entgegennahme seitens der kirchlichen Obern verstanden werden müsse [2]),

1) S. 2. 2. q. 88 a. 11.

2) vergl. comment. in S. 2. 2. q. 88 a. 7. Das Bemühen dieses und anderer älteren Theologen scheitert rettungslos an dem Inhalte des a. 7, im Einzelnen an den dort angezogenen Analogieen des Militär- und Ehestandes, an der nähern Erklärung der consecratio als einer solchen »quae ex institutione Apostolorum adhibetur“ oder wie es nachher noch ungünstiger heißt, „cuius Deus est auctor etsi homo sit minister secundum illud Num. 6, 27: »Invocabunt nomen meum super filios Israel et ego benedicam

eine durchaus willkürliche sei, leuchtet ein. Daß man der Consecration die einigermaßen besser begründete, aber immerhin, wie wir unten sehen werden, ungenügende Traditionshypothese zu substituiren sich bemüht und nicht sofort dazu überging, dem hl. Thomas die unseres Erachtens einzig richtige Solennitätserklärung zuzuschreiben, würden wir auffällig finden, wenn wir nicht wüßten, daß jene erstere auch heute noch häufig auftauchende Meinung eine geraume Zeit hindurch bei vielen Theologen als allein berechtigt gegolten hat. Zu der wirklich versuchten, wie zu der letztern nicht unternommenen Substitution finden wir in den Ausführungen des h. Thomas denselben oder sagen wir besser gleich wenig Anlaß. Das von Sylvius beigebrachte Citat zweier Stellen aus den Quaest. quodlib. vermag seine sonderbare Erklärung der thomistischen Consecration ebensowenig als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, wie die etwaige Bezugnahme auf die oben erwähnte Stelle des Commentars zu den Sentenzenbüchern und kann nur als eine neue Bestätigung unserer frühern Bemerkung betrachtet werden, daß Thomas die bei der Lösung unserer Frage auftauchenden Schwierigkeiten nicht überwunden sondern zwischen Traditions- und Consecrationshypothese unstät geschwankt habe.

---

eis« oder »quae fit per ministerium Ecclesiae« (a. 9), endlich an der Behauptung, die Verpflichtung des solennen Gelübdes sei in Folge der Solennität eine größere als die des einfachen.

2.

Ueber Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels.

(Schluß.)

Von Professor Dr. Himpel.

Bis jetzt nicht völlig gelöste Schwierigkeiten bietet 1 Sam. 16, 14—23 im Verhältniß zu 17, 12—31 und V. 54 — 18, 5. Nachdem Herbst (Einl. II. Thl. I, S. 154 f.) Einsicht und Geschicklichkeit des Verf. in Verarbeitung der Quellen und den schönen, richtigen Zusammenhang der Theile anerkannt hat, fährt er a. O. fort: „Zu diesen Stellen darf nicht gerechnet werden die Relation in K. 17 f., denn diese ist sicher nicht vom Verfasser der B.B. Samuels geschrieben, sondern von einem Spätern aus irgend einem Volksbuche an den gegenwärtigen Platz eingeschaltet worden, wo sie mit den unmittelbar vorangehenden Nachrichten in den größten Widerspruch tritt und ihre Unächtheit nur um so deutlicher zu erkennen gibt. Nach dieser Relation kannte 1) weder Saul noch Abner den tapfern David 17, 55—57, nach dem ursprünglichen Bericht hielt Saul vor dem Kampfe eine Unterredung mit David und gab ihm seine Waffenrüstung; 2) David wird

dem Saul am Tage des Kampfes mit Goliath bekannt und seit dieser Zeit in sein Haus aufgenommen 18, 2; nach dem ursprünglichen Bericht war David schon lange als Harfenspieler und Waffenträger bei Saul 16, 21—23. 3) David wird zufällig bei dem Kampf mit Saul bekannt, nach dem frühern Bericht hatte Saul schon längst Isai, den Vater Davids ersucht, ihm diesen zu senden 16, 19. Der entscheidendste Beweis der Unächtheit ist endlich 17, 54, wornach David das Haupt des Philisters nach dem Siege über denselben nach Jerusalem gebracht haben soll, denn damals war Jerusalem noch lange nicht in der Gewalt der Israeliten. Daß dieser Abschnitt nicht etwa ursprünglich dem Texte angehört habe, ersieht man daraus „daß die Erzählung, wirft man die interpolirten Stücke heraus, in den schönsten Zusammenhang tritt, 17, 11 mit V. 32, und V. 53 mit 18, 6." Ebendaselbst wird als bemerkenswerth bezeichnet, daß der vatikan. Codex der alexandrin. Uebersetzung 17, 12—31 und 55 — 18, 5 nicht enthält und diese Stellen in zwei Handschriften der großen Bibl. zu Paris mit einem Asterisk bezeichnet sind, ohne daß daraus zu schließen ist, daß die fragliche Interpolation erst etwa seit Origenes in die Septuaginta gekommen. Sie befand sich vielmehr von jeher in derselben, wo sie schon Josephus gelesen hat (Arch. VI, 9. 2—5) und wurde nur von einzelnen Abschreibern, welche an derselben Anstoß nahmen, weggelassen. Durch Welte sind a. O. S. 158 ff. die Bedenken Herbst's in Betreff der Ursprünglichkeit der genannten Abschnitte gehoben und einzelne Mißklänge oder Widersprüche, die man der Darstellung in K. 16, 14 — 18, 5 vorgeworfen hat, beseitigt worden, ohne daß sämmtliche Anstöße, welche sie bietet, gleichmäßig berücksichtigt worden wären.

Jedenfalls ist mit ihm gegen Herbst und viele Andere die Annahme einer Interpolation, eines spätern Einschubes etwa von 17, 12—31 und V. 55—58 zu verwerfen. Ein solcher ist schon an sich in diesem Umfang höchst unwahrscheinlich und wurde sonst doch gewöhnlich vorgenommen zur Hebung von Textschwierigkeiten, nicht wie hier anzunehmen wäre, zur Verwirrung der Darstellung durch Schaffung von Incongruenzen in derselben. Deshalb denken die meisten Neueren, wie schon Hävernik hier an eine andere Quelle, die der Bearbeiter der B.B. Samuels hier eingeführt habe und auf deren Rechnung die mancherlei Mißklänge, die man hier im Verhältniß zum frühern Bericht findet, kommen sollen. Die Annahme einer neuen Quellenschrift, welche Welte a. O. für unnöthig erklärt, hat überwiegende, fast überführende Gründe für sich, ohne daß mit ihr die vielen Vorwürfe hinzunehmen wären, welche derselben oder dem Verfasser der B.B. Samuels wegen Aufnahme der neuen Relation, die sich vielfach incongruent mit der bisherigen Erzählung erweise, gemacht werden. Auch aus dieser Untersuchung wird die Ehre und Befähigung des Geschichtschreibers im Wesentlichen unverletzt hervorgehen, selbst wenn man nicht mit Thenius (a. O. S. 76 f.) in K. 17 den Anfang einer Erzählung findet, deren Verfasser von dem welcher Kap. 16 schrieb, ganz verschieden ist, und die vom Bearbeiter so gut als es möglich war mit dem Vorausgeschickten in Einklang gebracht worden ist. Er erklärt dann K. 17, 12—31 für nicht nur nicht überflüssig, sondern sogar nothwendig, weil, sobald man sich diesen Abschnitt für einen Leser, der K. 16 nicht kannte, hinwegdenkt, der Inhalt von V. 32, ohne daß David vorher erwähnt und irgend etwas über ihn gesagt worden, das Auffallendste wäre, was man finden kann.

Der Verfasser sah sich aber berechtigt, den Abschnitt aufzunehmen und in seine Darstellung zu verweben, auch nachdem er K. 16 vorangeschickt und damit die Bedingung weggeräumt hatte, unter welcher der neue Abschnitt geradezu als nothwendig erschienen wäre. Den nächsten Anstoß erregt schon 17, 12; denn hier wird nach der Schilderung des übermüthigen Auftretens Goliaths und der dadurch bewirkten Schmach und Furcht des israelitischen Heeres von David berichtet, als wäre von ihm noch gar nicht die Rede gewesen, und sein Vater ist nebst dem Geburtsort erwähnt, nachdem schon 16, 18 mitgetheilt hatte, unter welchen Umständen David zu Saul gebracht wurde und auch seine Abstammung mit des Vaters Namen genau angegeben war. Man kann zugeben, daß der Moment, von dem an David auf einige Zeit als Israels Retter von der philistäischen Macht die Hauptperson der Geschichte wurde, für die Wiederholung der schon früher angegebenen Abstammung Davids nicht ungeeignet war (Welte a. O. S. 159), weniger schon, daß, wie Hävernik meint, die nochmalige Erwähnung der Familienverhältnisse Davids auch zu der geschichtlichen Relation passe, damit sich daran die Erklärung des Umstandes anschließe, wie David in das Lager kam u. s. w., wie es die ganze orientalische und hebräische Historiographie erfordere und sich aus den B.B. Sam. selbst hinlänglich belegen lasse. Denn zur Erklärung des genannten Umstandes genügte die einfache Anführung Davids, über dessen nähere Verhältnisse ja ganz kurz vorher hinlänglich berichtet war, und die Berufung auf die breitspurige und an Wiederholungen reiche Art morgenländischer Geschichtschreibung ist für den vorwürfigen Fall nicht passend, da sie eben das Gewollte nicht beweist und z. B. 1 Sam. 7 zu Ende

Samuels Thätigkeit resumirt, aber nichts von seinen Familienverhältnissen urd seiner Abstammung wiederholt wird, ähnlich auch von Saul 14, 47 ff. die Rede ist. Die genealogische Notiz war hier unter jedem Betracht, auch wenn Angesichts der bedeutendsten und folgenreichsten That Davids seine Person noch ganz besonders ins Licht gerückt werden sollte, unnöthig und störend, erklärt sich aber ohne weitern Anstand aus der Herübernahme von einer neuen Quellenschrift, die über den Kampf Davids mit Goliath handelte und mit Nachrichten über Davids Abstammung begann. Diese Schrift wollte der Bearbeiter der B.B. Sam. nicht kürzen und setzte sie nun durch הַזֶּה in die nothwendige Verbindung mit 16, 14 ff., wo schon von David ausführlicher geredet war und worauf bei seiner neuen Erwähnung Bezug genommen werden mußte. Denn das Wörtchen, welches Vulg. treffend mit de quo supra dictum est, wiedergibt, paßt entfernt nicht zum nachfolgenden: und sein Name war Isai. Durch das Demonstrativ waren diese Worte schon überflüssig gemacht, wurden sie aber dennoch gesetzt, so mußte das Demonstrativ wegbleiben. Es kommt somit nicht aus der Quelle, sondern vom Bearbeiter (s. auch Nägelsbach, Herz. Realenc. XIII, 402), von welchem wohl auch in V. 13 die Herstellung des Plusquamperf. durch dem Consecutiv nachgestelltes Perf. ist, da auch hier von Dingen geredet wird, welche vor dem Auftreten Goliaths geschehen waren und auch 16, 10 f. bei Gelegenheit der Salbung Davids durch Samuel acht Söhne Davids, von welchen die drei ältesten nach unsrer Stelle sich im Kriegslager befanden, erwähnt sind. Ob V. 15 in מֵעַל statt des nur ausnahmsweise bezeugten מֵעִם ebenfalls die spätere

Hand des Bearbeiters verrathe, wie Then. will, steht dahin, jedenfalls aber zeigt V. 14, ob man hier mit Vulg. die Wiederholung: die drei ältesten waren Saul in den Krieg nachgefolgt, als einleitenden Vordersatz zu V. 15 oder nach dem masoreth. Text als selbständig fasse, das eifrige Bemühen des Verfassers, mit dem neuen Abschnitt im Zusammenhang der Erzählung zu bleiben und ihr denselben völlig zu conformiren. Um so weniger darf hier in der Angabe, daß David ab und zu vom Hof nach Hause gegangen sei, um wieder zum Hirtenstab zu greifen, ein Widerspruch mit 16, 21—23 gefunden werden, wo er als vom Vater Isai durch Saul erbetener königlicher Waffenträger und Harfenspieler geschildert war. Es sind doch nichts weniger als zwei einander ausschließende Nachrichten. Daß der Saitenspieler von Saul ernster gemeint war als der Waffenträger, sagt 16, 23, wo das Geschäft des erstern von Saul nachdrücklichst betont wird, im Verhältniß zur kurzen Angabe V. 21 über Ernennung zum Waffenträger. Daß es aber mit dem Waffenträger überhaupt nicht so viel auf sich hatte, zeigt 2 Chron. 18, 15, wonach der Feldherr Joab zehn Waffenträger hatte. Der König wird deren kaum weniger gehabt haben und konnte dann ganz gut ohne den jungen Musiker, der eben den Titel eines königlichen Knappen oder Junkers führt (V. 22 steht in der Botschaft des Königs an den Vater Isai gar nichts über die militärische Würde des Sohnes) ins Feld ziehen. Nun war auch während des Kriegslärms Saul des Saitenspiels desselben kaum benöthigt, und der Umstand, daß wir David bei Ausbruch des philistäischen Krieges im Vaterhause zu Bethlehem treffen, erscheint somit in sich gerechtfertigt, auch wenn wir nicht die ausdrückliche Angabe V. 15 hätten, daß er schon vorher

ab und zu den Hof verlassen hatte. Diese Notiz brauchte daher auch nicht vom Redaktor in harmonistischem Interesse gemacht worden zu sein, um das im neuen Abschnitt berichtete Verweilen Davids in Bethlehem nach schon ausgebrochenem Kriege erklärlich zu machen, sondern als einfache Erläuterung und Ergänzung zu 16, 21 f., wo eine zeitweilige Abwesenheit Davids vom Hofe zwar nicht erwähnt, aber auch nicht negirt und am wenigsten ausgeschlossen wird, da von einer häufigen Wiederkehr der Gemüthsstörungen des Königs V. 23 noch nicht berichtet ist und dieselben erst im Entstehen waren. V. 16 wird die Episode wieder an V. 8 angeschlossen und das Auftreten Davids gegen Goliath motivirt. Der Vers beweist durch die enge Rückbeziehung auf V. 8 deutlich, daß 12—31 keine Interpolation ist, aber auch daß er nicht dem Abschnitt selbst, sondern dem Bearbeiter angehört. Dasselbe wäre von V. 19 zu sagen, wenn er, nach bisheriger Annahme, Fortsetzung der Erzählung wäre. Man hätte dann eine Wiederholung von V. 2, die der Bearbeiter dem neuen Abschnitt belassen haben würde. Er gehört jedoch noch zur Rede Isai's an David. Auch V. 23 beseitigt durch die Rückbeziehung auf V. 8—10 jede Möglichkeit einer Interpolation des Abschnittes, welcher hinwieder durch die Notiz, daß der Philister heraufstieg, mit der topographischen Schilderung zu Anfang des Kap. stimmt, wonach die Israeliten höher standen. Auf eine besondere Schrift weist hier wohl auch die volksthümliche Bezeichnung: Goliath der Philister, wenn man nicht mit Vulg. transponiren will: Goliath sein Name, der Philister von Gath. Die Umstellung der Vulg. sieht aber zu sehr einer Correktur nach V. 4 ähnlich. Der Verf. hat die Bezeichnung der neuen Quelle stehen lassen,

obgleich er über die Person schon V. 4 Nachricht gegeben hatte. V. 24 berührt sich mit V. 11, nur mit der Variante, daß die Furcht der Israeliten schon aus dem Anblicke des Riesen entstand und sie vor ihm flohen. Später ist zwar von Erfüllung der V. 25 von Saul gemachten Versprechungen für den Besieger des Philisters, Reichthum, die Königstochter zum Weibe und Freiheit von Abgaben keine Rede mehr und 18, 17 ff. verspricht Saul sogar erst bei einem andern Anlaß dem David seine Tochter, doch ist daraus nicht zu schließen, daß die Angaben V. 25 eine im Munde des Volkes entstandene Vergrößerung der Worte Sauls seien. Die Versprechen werden V. 27. 30 dem David wiederholt und von Saul später nicht vergessen, sondern ignorirt, weil es ihn reute, sich so stark übernommen zu haben. V. 28 setzt wieder voraus, daß David nicht mehr in königlichem Dienste war, aber nicht, daß er dieß nie gewesen sei. Die scharfen Aeußerungen Eliabs gegen den jüngern Bruder gelten nicht mehr dem königlichen Bediensteten, sondern dem angeblich pflichtvergeßnen, ehrgeizigen und hochmüthigen Hirten, den er überhaupt gar nicht schmähen konnte als unbefugten Zuschauer des Kampfes, wenn er an dessen frühere Stellung bei Saul dachte, verrathen aber trotz des Stillschweigens darüber, das sich nun als absichtliches kundgibt um der Rede ihren Stachel nicht zu benehmen, einen über frühere Bevorzugungen Davids neidischen Sinn, der sich am besten wieder aus der vorher Kap. 16 gemeldeten ehrenvollen Stellung Davids erklärt.

Eine zweite Hand, die des Bearbeiters, ist somit an manchen Stellen hier nicht zu verkennen und läßt ebenfalls V. 12—31 als neuen Abschnitt erscheinen, der dadurch mit dem Vorangehenden ins richtige Verhältniß gestellt worden

ist und keineswegs Widersprüche mit demselben, sondern neue Nachrichten enthält, die weder in sich, noch im Verhältniß zu ihrer Umgebung unglaubwürdig sind. Daß sich V. 32 gut an V. 11 anschließt, kann man kaum als Beweisgrund für unsre Ansicht gelten lassen, da solche Anschlüsse mit Herausnahme des Dazwischenliegenden unschwer in großer Zahl herzustellen sind, und fällt vollends weg, wenn man V. 32 nicht überträgt: das Herz keines Einzigen verliere den Muth um seinetwillen, d. h. um des Philisters willen, der nach V. 11 großen Schrecken verbreitet hatte, sondern nach Jon. 2, 8. Ps. 142, 4 al.: das Herz Keines werde in ihm (in eo Vulg.) muthlos. Es ist aber ebensowenig zu sagen (Herbst a. O. S. 159), daß sich V. 32 an V. 11 doch etwas abrupt anschließe und die plötzliche Rede Davids von dem man noch gar nicht weiß, ob und wie er ins Lager gekommen, nothwendig befremde. Denn er kam dann, könnte man entgegnen, nicht zwar als Waffenträger mit Saul dahin, als welchen ihn kurz zuvor K. 16, 21 eingeführt hatte, sondern als Begleiter Sauls im Sinne von 16, 22 f., worauf der Bericht und die Geschichte selbst allein Bedeutung legt, und es erklärt sich dann auch ohne den folgenden Zwischenabschnitt V. 12—31, warum David im unmittelbar auf diesen folgenden ächten Abschnitte nicht als Waffenträger erscheine, sondern ganz ohne Waffen, nicht einmal fähig, eine Waffenrüstung zu tragen. Dabei ist zuzugeben, daß der Aufzug Davids mit Hirtenstab, Hirtentasche und Schleuder sich leichter aus V. 12—31 erklärt, als aus K. 16 zu Ende, obgleich er nach 16, 19 f. ohne Zweifel in solchem Aufzug zu Saul gekommen war und derselbe besser zu seinem Geschäft bei Saul paßte als der eines Waffenträgers. Daß er letzteres Amt bis zum philistäischen Krieg nie stark be-

trieben, zeigt am meisten die Art seines Auftretens selbst 17, 38 ff., und daß er Helm, Panzer und Schwert alsbald wieder ablegte, weil er derselben ungewohnt war, würde eine Schwierigkeit gegenüber von 16, 21 bilden, wenn man jenes bezweifeln wollte. Somit wird man mit Bezug auf David nicht sagen dürfen: daß ein königlicher Waffenträger in der Weise von 17, 38 ff. auftreten müsse oder dürfe, sei nicht zu behaupten (a. O. S. 150).

17, 54 findet man (z. B. Then. a. O. S. 82) die Spur späterer Abfassungszeit im „unwillkührlichen Anachronismus“, daß David das Haupt des erschlagenen Philisters nach Jerusalem gebracht habe, das noch gar nicht in der Gewalt der Israeliten war. Der Vorwurf entlastet jedoch zugleich wenigstens scheinbar den Bearbeiter von der Schuld dieses Anachronismus, da zugleich gesagt wird, derselbe sei doch gewiß die vorhandenen Widersprüche eher auszugleichen als zu vermehren bemüht gewesen (a. O.). Warum unterließ er aber hier den „Ausgleich“ eines vorgefundenen Widerspruchs? Schwerlich weil er, wie Ausleger viel späterer Zeit thaten, den Sinn in den Worten fand, daß David lange nachher das Haupt nach Jerusalem gebracht habe, sondern weil er keinen Anstoß an der Nachricht nahm, daß der Sieger die blutige Trophäe in die schon seit Jahrhunderten im Besitz Israels befindliche (Jos. 15, 63. Richt. 1, 21), dem Kriegsschauplatz am nächsten gelegene Stadt gebracht habe, deren künftige Bedeutung kaum „geahnt“ zu werden brauchte, da sie in ihrer Lage und bisherigen Wichtigkeit offen vorlag, und daß er sie dorthin gebracht habe, obgleich die Burg Jebus noch im Besitz der alten Bewohner war. Die Bemerkung, diese Erklärung übersehe, daß Jerusalem damals die Bedeutung noch nicht hatte, welche die Notiz

17, 54 voraussetze, dürfte daher kaum schwerer wiegen, als die Thatsache, daß der Verfasser, der doch auch nach Then. mehr bemüht war Widersprüche auszugleichen als zu vermehren und selbst noch nicht sehr lange nach der vollständigen Besitznahme Jerusalems durch David schrieb, die vorgefundene Notiz unbeanstandet ließ. Sie findet ihre Rechtfertigung und die Gewähr genauer Berichterstattung auch in der ebenso bestimmten weitern Angabe, daß David die Waffen Goliaths in seiner Wohnung, im väterlichen Haus zu Bethlehem niedergelegt habe. Das Schwert befand sich aber später 21, 9 im Heiligthum zu Nob, von wo David es auf der Flucht nach Philistäa mitnahm. Auch hier sind nicht widersprechende Angaben, die der Bearbeiter wieder auszugleichen vergessen hätte: je größer die Bedeutung des Sieges über den alten Nationalfeind war, um so begründetern Anlaß hatte David, das Schwert des Gegners zum Gedächtniß des dem Herrn verdankten Sieges im Heiligthum aufzubewahren, Die Einwürfe älterer Kritiker waren vielfach naiver. So übersetzte hier Gramberg: die Waffen desselben legte er in seinem Zelte nieder, und führt die Notiz mit den Worten ab: „David hatte kein Zelt, weil er dem Kriegsheere nicht angehörte". Er dachte nicht daran, daß ohel archaistische Bezeichnung für Wohnung ist, wie 4, 10. 13, 2 al., und hier das Vaterhaus in Bethlehem gemeint ist.

Auch 17, 55 ff. fehlt in der Septuaginta vatikanischer Recension, da man schon frühzeitig an der ziemlich auffälligen Discrepanz des Abschnittes mit 16, 14—23 Anstoß nahm und hellenistische Abschreiber die griechische Bibel durch Auslassungen zu reinigen bemüht waren. An letzterer Stelle war David zu Saul von Bethlehem geholt und ihm sogleich

als Sohn Isai's bezeichnet worden. Der König hatte sodann von Isai selbst durch Gesandtschaft das Verbleiben Davids am Hofe sich erbeten und nimmt man mit 17, 15 hinzu, daß er zu Zeiten nach Bethlehem gieng und von da wieder zu Saul zurückkam, so ist schwer zu begreifen, daß Saul nicht ihn und den Vater Isai genauer kannte. Dennoch wird dieß 17, 55 ff. dem Leser anzunehmen zugemuthet, da Saul wiederholt fragt, wessen Sohn der Knabe sei und auch Abner ihm keine Antwort darauf zu geben weiß. Man hat auch hier wegen des Widerspruches den ganzen Abschnitt V. 55 — 18, 5 für interpolirt erklärt und fand dabei etwas geringere Schwierigkeiten als bei 17, 12—31, weil wenigstens 17, 55—58 leichter für den Zusammenhang der Geschichte entbehrt werden kann. Anders verhält es sich mit 18, 1—5, wo V. 2: „er ließ ihn nicht mehr zurückkehren in das Haus seines Vaters“ in deutlicher Rückbeziehung auf 17, 15 steht, wornach früher ein solches Zurückkehren stattgefunden hatte, somit indirekt ein früherer Aufenthalt Davids in Sauls Hause und keineswegs eine erst nach dem Kampf mit Goliath geschehene Aufnahme Davids in dasselbe behauptet ist. Im Sinn dieser Stelle liegt daher auch nicht, daß David erst bei genanntem Anlaß dem Saul zufällig bekannt geworden sei. Aber die Annahme der Unächtheit ist auch für 17, 55—58 grundlos, da sie nicht erklärt, zu welchem Zweck die vor der angeblichen Einschiebung jener Verse vorhandene Einheit der Erzählung gefährdet worden wäre, und außer Acht läßt, daß an 17, 53 oder 54, wo von einem Reden Davids mit Saul noch gar nichts vorkommt, 18, 1: „nachdem David seine Rede mit Saul beendigt hatte“ sich unmöglich anschließen läßt. Sind die Verse aber ächt, so kehrt die alte Schwierigkeit wieder,

die nur entweder durch bündigen Nachweis der Harmonie derselben mit der frühern Erzählung oder durch die Annahme einer neuen Quelle, bei deren Benützung der Bearbeiter den einheitlichen Gang der Erzählung weniger berücksichtigt hätte, zu heben ist. Man kann nicht sagen, daß die nach ersterer Richtung hin angestrengten älteren und neueren Versuche sonderlich geglückt wären. Manche bekunden sogleich ebenso große Verlegenheit als Anspruchslosigkeit. Die Frage V. 55 f. 58, meint eine der besten Erklärungen, wird falsch gefaßt, wenn sie nur als Erkundigung nach Davids Persönlichkeit gelten und ein völliges Nichtkennen desselben zur Voraussetzung haben soll. Denn Saul fragte ja nicht: Wer ist dieser Jüngling, sondern: wessen Sohn ist er? „und zeigt damit genugsam, daß ihm zwar dieser Jüngling selbst, nicht aber sein Vater und seine Herkunft bekannt sei, die er jetzt zu wissen brauchte, weil die Familie des Siegers über Goliath von Abgaben befreit werden mußte“ (Welte a. O. S. 160). Allein auch damit ist die Schwierigkeit nicht gehoben, denn auch der Vater Davids und die Verhältnisse der Familie konnten dem Frühern zufolge Saul nicht unbekannt sein, da er schon längst Boten an Isai gesendet und den Sohn für persönlichen Dienst bei Hofe sich erbeten hatte. Der Name des Vaters gehörte ohnehin ganz wesentlich mit zur Namensangabe und ersetzte ja ganz gewöhnlich den letztern durch vorgesetztes Sohn des u. s. f., wie Saul selbst später den David beständig so nennt, 20, 27 ff. 22, 7 f. al. Deshalb nimmt Hävernik (a. O. S. 136) die Frage als Ausdruck der Geringschätzung und Verachtung, womit der König rechtfertigen wolle, daß er sein glänzendes Versprechen (17, 25) dem jungen Menschen so geringer Herkunft nicht halten könne, und meint, daß der Concipient, welcher die

Nichterfüllung gänzlich übergeht, dieselbe ihrem tiefern Grunde nach andeute, indem er auf die Gesinnung Sauls, die sich in jenen Worten aussprach, hinweise. Die Erklärung paßt aber schlecht zu der vom König schon vor dem Kampfe mit dem Philister gestellten Frage und zur Wiederholung derselben an David selbst nach dem Siege, zur dauernden Festhaltung desselben am Hofe, seiner Bestellung zum Kriegshauptmann, sowie dazu, daß Saul ihm hernach dennoch in Erfüllung seines Versprechens seine Tochter zur Ehe gibt (17, 20 ff.). Auch von einer hier schon sich verrathenden Vorbereitung auf die nun ausbrechende heftige Feindschaft gegen David (Häv. a. O. S. 137) kann daher keine Rede sein. Das Militärcommando, welches David 18, 2. 5 erhielt und übte, war eine Belohnung und noch nicht wie das 18, 13 erwähnte etwas spätere eine Falle. Von Bedeutung für V. 6—16, wo die Ursache des tödtlichen Hasses dargelegt wird, welchen Saul gegen David faßte, ist erst V. 5 der Umstand, daß von Sauls Gesinnung gegen David geschwiegen und nur neben Jonathans Freundschaft mit ihm die Beliebtheit Davids beim Volke und auch bei den Hofbeamten Sauls erwähnt wird. Einen starken Fortschritt in der Verbitterung des Königs gegen David und nicht dieselbe Sachlage mit V. 5 bilden V. 15 ff., entsprechend der zwischen inne liegenden geschichtlichen Motivirung. Daher darf die an letzterer Stelle deutlich bezeichnete Stimmung des Königs nicht in V. 5 zurückgetragen werden [1]). Faßt

---

1) Nach Then. a. O. S. 85 wäre 18, 17—19, die Angabe daß Saul wortbrüchig die älteste Tochter Merab, welche er David versprochen hatte, dem Mecholatiter Adriel zum Weibe gab, später eingeschoben, da die VV. in der vatikan. Septuag. und in verschiedenen Handschriften fehlen, und sollen dieselben jedenfalls nur Volkssage

man aber die Frage als Ausdruck des Staunens und der Bewunderung, so erscheint der Wortlaut derselben unpassend, da es vielmehr heißen müßte: Ist das Isai's Sohn? Eine Aushilfe, die nur als Bezeugung des exegetischen Nothstandes gelten kann, ist die Annahme, Saul habe die Familienverhältnisse Davids vergessen, im Geräusch und Gedränge des Hoflebens, oder in Folge seines hypochondrischen Zustandes, Hochmuthes, seiner natürlichen Unachtsamkeit und Fahrlässigkeit. Wegen 18, 1: „nachdem David seine Reden mit Saul beendet hatte" hat man nicht nothwendig in 17, 58 blos den Anfang von Davids Antwort zu sehen, wenigstens nicht anzunehmen, daß David noch vieles Andere in Bezug auf seine Familienverhältnisse gesagt habe, was der Verfasser hier anzuführen nicht für nöthig halte. Es ist aber überhaupt zu bezweifeln, ob in der wiederholten Frage Sauls blos ein Nichtkennen der Familienverhältnisse Davids und nicht auch der Person desselben vorliege, wie die Vorführung Davids durch Abner, der ebenfalls mit David und seiner Abstammung nicht näher bekannt ist, vor Saul und dessen Frage an ihn nahe legt.

---

enthalten, die sich nach der thatsächlichen Vermählung Davids V. 20 ff. und nach Analogie von Jakob mit Lea und Rahel gebildet hatte. Die Annahme hat bei dem launenhaften, widerspruchvollen Wesen Sauls, der David nun schon in jeder Weise zu kränken beflissen war und bei den häufigen willkührlichen oder aus apologetischer Tendenz entsprungenen Weglassungen der Septuag. keinen Grund und mit der Geschichte Jakobs, Lea's und Rahels ist nicht einmal die prekärste Aehnlichkeit vorhanden in einem Vorgang, wo der König die David zugesagte älteste Tochter einem Dritten gibt und jenem die jüngere überläßt.

Erkünstelt und in sich unwahrscheinlich ist auch die Verbindung von V. 19 mit 20, wornach es hieße, daß zur Zeit als Saul die Merab David zu geben hatte, welche mit Adriel verheurathet war und ihm genommen werden sollte, Michal ihre Liebe für David erklärt hätte.

Als einen Nachtrag ganz eigenthümlicher Art kennzeichnet jenen Abschnitt der weitere Umstand, daß V. 55 f. eine Ergänzung zu der Schilderung des Auftretens Davids gegen den Philister in V. 40 nachbringt (also nicht wie Häv. a. O. II. 1, S. 136 sagt, der Zeitfolge nach unmittelbar vor V. 40 gehört). Die Verse standen übrigens niemals unmittelbar nach V. 40, da die Frage Sauls, die nun Abner an David stellen sollte, doch erst nach Davids Rückkehr vom Zweikampf beantwortet wurde. Ebenso gehören V. 57 f. sachlich zwischen V. 53 und 54: nach Rückkehr von der Plünderung des Lagers der Philister ward David mit dem Haupt Goliaths zu Saul geführt und brachte dasselbe sodann nach Jerusalem. Aehnlich greift auch 18, 6 ff. die Darstellung auf 11, 52 f. zurück.

17, 55—58 läßt sich somit kaum in Harmonie mit der frühern Erzählung bringeu, wenigstens leisten die bisher dafür angestellten Versuche diesen Dienst nicht oder nur ungenügend und lassen hier die Entlehnung einer neuen Quellenschrift annehmen, welche mit der bisherigen Darstellung nicht völlig zusammenstimmt.

Der „compilatorische Charakter" unsrer BB., womit nicht die selbstverständliche Thatsache, daß der Verfasser derselben nach Quellenschriften gearbeitet hat, sondern der Vorwurf ausgesprochen wird, daß er sein Werk ziemlich kritiklos aus verschiedenen Schriften zusammengetragen habe, verräth sich nach Thenius (a. O. S. IX f.) insbesondre in dem kurzen, chronikmäßigen Ton, durch welchen einzelne Theile des Werkes von der ausführlichen, ja in einem Theile 2 Sam. K. 11—20, völlig biographischen Erzählung auffallend abstechen, und darin, daß an mehreren Orten sich ganz deutlich ein Schluß einzelner Bestandtheile zu erkennen

gibt, indem an solchen Stellen die verschiedenen Verfasser das was ihnen über die Personen ihrer Darstellung noch bekannt war, kurz zusammenfaßten. Diese Charakterisirung ist aber schon an sich wenig besagend, da eine Geschichtsdarstellung füglich je nach dem Stoff, den sie behandelt bald ausführlicher, bald kürzer erzählen wird, und in keiner Weise, wenn sie sich nicht selbst an den knappen Chronikstyl bindet, sich hierin eine exclusive Regel auflegt. Ein israelitisch theokratischer Geschichtschreiber that dies um so weniger, als ihu der Zweck seiner Darstellung häufig zum Uebergehen oder nur kurzem Erwähnen von Gegenständen nöthigte, die mit jenem in gar keinen oder doch nur untergeordneten Beziehungen standen. Sollten sich aber Stellen finden, wo der Schluß einer vom Bearbeiter benützten Quelle hervortritt, so beweist auch dieß an sich noch lange nicht für Compilation, und man braucht nicht einmal sogleich an den Charakter der schlichten semitischen Historiographie zu appelliren, um eine solche Uebung erklärbar und in ihr noch nicht einen Verstoß gegen die Normen historischer Darstellung zu finden. Die einzelnen für beide Punkte namhaft gemachten Stellen werden dieß noch besser erhärten. Für den knappen Chronikstyl wird auf 2 Sam. 5, 1—16, K. 8; 21, 15—22; 23, 8—39 verwiesen. Die erste Stelle hat jedoch anfangs und in der Mitte über die Salbung Davids zu Hebron und die Eroberung der Davidsstadt und Bereitung derselben zur Residenz ganz den gewöhnlichen Erzählungston des Buches, und gibt nur, hier beim Wendepunkt der Davidischen Lebens- und Regierungsgeschichte überaus passend, V. 4 f. die Summe seiner Regierungsjahre in Hebron und zugleich in Jerusalem an, berührt V. 13 ff. den Familienstand des Königs in Jeru-

salem und die ihm hier gebornen Kinder. Kurze, statistische Darstellung gebot hier die Natur der Sache und den Anlaß zu solcher Erwähnung überhaupt gab der Ruhepunkt, zu welchem die Darstellung mit der völligen Besitznahme Jerusalems durch David gelangt war. Die zweite Stelle, K. 8 gibt eine Uebersicht über die glücklichen Kriege, welche David während seiner ganzen Regierungszeit, somit nicht bloß über die welche er nach Empfang der Verheißung durch Nathan K. 7 geführt hat. Von denselben wird später K. 10 f. nur der gegen die Ammoniter und die mit ihnen verbündeten Syrer gerichtete Krieg ausführlich erzählt, aus dem früher erwähnten Grund, weil die in ihn fallende Geschichte des Uria und die schweren Versündigungen des Königs bedeutsame Motive für die theokratische Darstellung enthalten; von den übrigen Kämpfen genügte für dieselbe die Angabe des glücklichen Erfolges, der zweimal ausdrücklich auf die Hülfe des Herrn zurückgeführt wird (V. 6 und 14). Die Uebersicht, die man compilatorisch nennen mag, ohne dadurch den Werth der sonstigen Darstellung zu beeinträchtigen, da sie nur das für den theokratischen Bearbeiter minder Wichtige obenhin berührt, schließt sich sehr gut an die K. 7 David gegebene göttliche Verheißung einer beständigen, siegreichen Dauer seiner Dynastie und rechtfertigt den Gottesspruch Nathans, indem sie ihm auch für die Zukunft eine reale Unterlage und Verbürgung in den Kämpfen und Triumphen der Davidischen Regierung und in der während derselben erfolgten Erweiterung der Reichsgrenzen verleiht. Den Kriegen wird 15—18 ebenso summarisch die friedliche Thätigkeit des Königs und seine Sorgfalt für die innern Angelegenheiten in Aufstellung verschiedener Reichsbeamten gegenübergestellt. Die Rücksicht,

welche hier noch der Administration des Reichs, das David durch die vorerwähnten glücklichen Kriege emporgebracht hatte, gewidmet wird, rechtfertigt Inhalt und Stellung der VV. von selbst: es sind die obersten Beamten gemeint, welche während der Kriege des Königs Stelle und Regierungssorge zu Hause vertraten. Ein nur wenig verschiedenes Verzeichniß steht 20, 23 ff. Thenius (a. O. S. 184) hält beide für Listen verschiedener Verfasser, welche sie für den Schluß ihrer Geschichte Davids gefertigt hätten. Dabei läßt er unerklärt, wie daß der Bearbeiter der BB. Sam. schon K. 8 die eine der Listen eingesetzt hat, ohne das gänzlich Unpassende der Wiederholung, auch wenn sie einer andern Quellenschrift entnommen war, zu bemerken, dem er doch durch einfache Weglassung der kurzen Liste ausweichen konnte. Aber es gienge die „Compilation" verloren, die man nun einmal trotz theilweiser Verschiedenheit der letztern Liste aufrecht hält. Die Verschiedenheit erklärt man daraus, daß der Verfasser der letztern Liste besser unterrichtet war (Thenius a. O. S. 184) könnte aber statt dessen ebenso gut den Grund in Textverderbnissen suchen. Dieselbe erklärt sich jedoch am einfachsten daraus, daß die zweite Liste den Personalstand der obersten Beamtung am Ende der Regierung Davids aufweist, der in Folge der politischen Erschütterungen der letzten Jahre einige Veränderung erlitten hatte. In diesem Fall hat man zwei zeitlich und theilweise auch sachlich verschiedene Listen, die der Bearbeiter mit Bedacht den Quellen entnahm und so wie er gethan, seinem Werk einverleibte. Die beiden übrigen Abschnitte 21, 15—22 und 23, 8—39 stammen wahrscheinlich aus derselben Quelle, die wohl eine chronikartige Geschichte der Kriege und der Helden Davids, welche in jenen sich ausgezeichnet hatten, war. Im erstern Stück

geben die Geschichten siegreicher Kämpfe aus den Philister-kriegen eine historische Unterlage für das große Danklied Davids in K. 22. Im zweiten sind die hervorragendsten Helden Davids und einzelne ihrer Thaten ausgeführt. Dasselbe Verzeichniß nur am Ende durch 16 Namen vermehrt, ist in 1 Chron. 11, 10—41, unmittelbar nach dem Bericht über die Eroberung der Burg Zion und nach der Erwählung Jerusalems zum Herrschersitz. Es kann als Anhang der BB. Sam. gelten und dient zur statistischen Vervollständigung der Davidischen Regierungsgeschichte. (Der nämlichen Quelle, welcher die beiden letztgenannten Abschnitte angehörten, werden vermuthlich die zum Theil ebenfalls chronikartigen Kriegsberichte 5, 17—25 aus der frühern Zeit Davids nach seiner Salbung zum König und 8, 1—14, worüber oben gesprochen wurde, entnommen sein). Daß hier verschiedene Schriften vorliegen, nach denen gearbeitet wurde, ist kein Zweifel, aber das in den vier letzten Kapp. Aufgenommene stört die thatsächliche Einheit des Ganzen um so weniger, als sie auch als bloßer Nachtrag gelten können.

Ein Schluß gewisser Bestandtheile, wo die verschiedenen Verfasser noch einzelne Nachrichten zusammenstellten, soll sich 1 Sam. 7, 15—17; 14, 47—52; 2 Sam. 8, 15—18 und 20, 23—26 finden. Die erste Stelle lehrt schon ein Vergleich mit der ihr ähnlichen 3, 19—21 richtig auffassen. Beidemal tritt ein summarischer Bericht über die Thätigkeit Samuels ein, ein relativer Abschluß, der zugleich den Uebergang für die Thätigkeit Samuels in der nächstfolgenden Periode einleitet: das erstemal die Bezeugung der bisherigen prophetischen Wirksamkeit Samuels und ihrer allgemeinen Anerkennung als Bedingung und Voraussetzung seiner künftigen richterlich-königlichen Thätigkeit; das andre-

mal ein die eigentliche Richterzeit abschließender Bericht, der Samuel zugleich auf der Höhe seines richterlichen Berufes zeigt. Von jetzt an tritt derselbe in seiner unmittelbar Staat, Cult und Volk leitenden und beherrschenden Wirksamkeit zurück: das Königthum löst das Richterthum ab. Hiefür ist ein Markstein in der Darstellung gesetzt. Ob derselbe vom Verfasser der Quellenschrift oder von dem der BB. Sam. stammt, ist nicht sicher zu entscheiden. Die Hauptsache bleibt, daß er hier nicht fehlen durfte. Der Schluß einer selbständigen Darstellung ist daher hier nicht mit besserm Grund als in K. 3 vermuthet worden. Dasselbe, nur auf Saul und sein bis dahin geführtes Königthum angewendet, ist von 14, 47—52 zu sagen. Schon Ewald charakterisirt diesen Abschluß in der Geschichte kurz und treffend: „nach dem prophetischen Sinn des Werkes hört Saul mit K. 14 auf der wahre König zu sein, daher wird seine Herrschergeschichte hier mit den nöthigen allgemeinen Bemerkungen über ihn geschlossen“. Es wird mit Wenigem die kriegerische Thätigkeit Sauls seit seinem Regierungsantritt erschöpfend zusammengefaßt, in welcher sich sein durch den unmittelbar vorher berichteten entscheidenden Sieg über die Philister auf den Höhepunkt gelangtes Regiment concentrirte. Was im Folgenden noch ausführlich davon besprochen wird, ist anderer Art und soll den Conflikt aufweisen, in welchen Saul als eigenmächtiger Kriegsherr mit seiner theokratischen Aufgabe gerieth, in dem er auch zu Grunde gieng. Mit der Skizzirung seiner Kriege verbinden sich Nachrichten über seine Familie und den Heerführer. V. 52 mit der Angabe, daß der Krieg mit den Philistern schwer war und Saul jeglichen kräftigen und kriegskundigen Mann, den er irgend sah, zu sich nahm, schließt sich er-

gänzend an. V. 46 sieht auf 13, 2 zurück, wo der Anfang der Bildung einer kriegstüchtigen Truppe berichtet ist und läßt noch weitere Nachrichten über Kämpfe mit den Philistern erwarten. Damit erledigt sich die Annahme von Thenius (a. O. S. 67), daß mit V. 52 die von anderer und späterer Hand verfaßte Geschichte Davids beginne, die erst wieder K. 17 ff. weiter geführt werde, indem durch die Bemerkung, daß David kriegskundige Männer zu sich nahm, die Erzählung wie David durch seinen Sieg über Goliath zu Saul gekommen sei (18, 2) eingeleitet werde. Wenn nur nicht zwischen dem „einleitenden" Verse und seiner von ihm abgerissenen Fortsetzung 2 Kapp., 15 f. sich befänden, die der Bearbeiter lediglich der Erwähnung von Amalek 14, 48 zu lieb aus andrer Quelle eingeschoben haben soll, um dann erst jenen einleitenden Vers, den längst verlassenen isolirten Posten wieder aufzunehmen und fortzuspinnen. In Verbindung mit V. 47—51 schließt V. 52 ergänzend ab, ohne verwunderlich nachzuschleppen wie Thenius meint; als abgerissener Faden der erst zwei Kapp. später wieder angeknüpften Geschichte betrachtet, widerspricht er jeder schlichten Composition. Da sodann die Geschichte Davids mit der Verheißung ewiger Dauer seines Königthums in K. 7 ihre höchste Entwicklung erreicht hat, von welcher sie in Folge der schweren Versündigung Davids während des syrisch-ammonitischen Krieges sich immer tiefer abwärts neigt, um zuletzt nochmals bis zur Wiederherstellung der durch innere Conflikte gebrochenen Herrschermacht zu gelangen, so ist unmöglich zu verkennen, daß am Wendepunkt nach K. 7 die Uebersicht über sämmtliche Kriege Davids mit Angaben über die damaligen höchsten Reichsbeamten als passender Abschluß für die bisherige aufsteigende Darstellung eingesetzt

ist. Einen ähnlichen Abschluß durch statistische Notizen über die Familie des Königs erwähnten wir 5, 13—16, wo die Geschichte Davids durch dessen Festsetzung in Jerusalem ebenfalls zu einem Ruhepunkt gelangt war. Somit wird auch der letzte hieher gehörige Abschnitt 20, 23—26, der nach der Wiederbefestigung des tief erschütterten Reichs mit Angaben über die Verwaltung desselben schließt und nach seinem Inhalt schon besprochen worden ist, keiner Beanstandung mehr unterliegen. Anstatt an solchen Stellen Schlußpunkte selbständiger Geschichten verschiedener Verfasser, die vom Autor der BB. Sam. schlecht und recht herübergenommen worden seien, zu vermuthen, sollte man nicht vergessen, daß es durchgängiger Gebrauch der hebräischen Geschichtschreibung ist, an passenden Orten Familienverhältnisse und andere Dinge untergeordneten Belanges in rascher, knapper, häufig proleptischer Darstellung abzuthun und dabei nicht selten der sachlichen die chronologische Ordnung zu opfern. Damit gewinnen nur die Licht- und Höhepunkte der Geschichte, an welche denn auch in unsern Büchern alle erforderlichen Mittel der Klarstellung gewendet werden. Man kommt daher hier mit compilatorischer Auffassung solcher Abschnitte, die in unser Geschichtswerk aufgenommene Quellenschriften verschiedener Verfasser abschließen sollen, gar nicht von der Stelle: sind es solche, so befinden sie sich nichtsdestoweniger an passendem Ort und der Bearbeiter hat mit ihrer zur Abrundung des bisher behandelten Geschichtsstoffes dienenden Einfügung einem Gesetze theokratisch-nationaler Geschichtschreibung genügt, sind sie aber von ihm selbst mit Zuhilfnahme von schriftlichen Vorlagen gebildet, so fällt jene Bezeichnung, soweit ein Tadel in ihr liegt, ohnehin zu Boden. Im ungünstigsten Fall ist über die Frage

direkter oder mittelbarer Entlehnung derselben aus ältern Schriften durch den Bearbeiter ein non liquet zu sprechen.

In eigenthümlichem Verhältniß zu der gesammten vorhergehenden Darstelluug sowie unter seinen einzelnen Theilen finden wir den Schluß der Bücher Kap. 21—24, wozu noch kommt, daß die Geschichte Davids nicht bis zu dessen Tode in demselben fortgeführt wird. Auf den ersten Anblick möchte man den Schlußabschnitt eine nach rückwärts und unter sich zusammenhangslose Compilation nennen und hätte dieß auch im Interesse des Verfassers dadurch zu rechtfertigen, daß derselbe einzelne Geschichtsstücke, die er nicht mehr in den Nexus der Darstellung verflechten wollte, anhangsweise zurückstellte. Es sind sechs Abschnitte. Von denselben entsprechen sich der erste und letzte, die Hungersnoth und deren Abwendung durch einen Sühnakt 21, 1—14 und die infolge einer Volkszählung verhängte Pest und deren Sühnung K. 24. Beide haben streng theokratische Bedeutung, da sie zwei Verfehlungen berichten, deren schlimme Wirkungen nur durch zum Theil schwere und auffallende Sühne zu beseitigen waren. Die treulose Tödtung der Gibeoniten durch Saul hatte in späterer Zeit Davids das Land durch dreijährige Theurung zu büßen und durch Hingabe von Verwandten des Saul'schen Hauses zu lösen, wie auch das ganze Volk für den in der Zählung desselben sich kundgebenden Hochmuth seines theokratischen Königs durch Pest heimgesucht wurde. Beide Stücke weisen auf eine alte theokratisch-prophetische Schrift, das zweite und fünfte dagegen (21, 15—22: einzelne Heldenthaten in den Philisterkriegen, 23, 8—39: Helden Davids, die ihm in denselben beigestanden) auf einfache chronistische Erzählungsquelle. Endlich gehören die beiden mittlern Stücke, das Dank- und

Loblied Davids K. 22 und seine letzten prophetischen Worte 23, 1—7 noch genauer zusammen. Jenes aber hat in der ihn vorangestellten Liste von Heldenthaten aus den mit dem Erbfeind geführten Kriegen seine materielle Unterlage, und bildet selbst wieder eine solche für das letzte prophetische Wort Davids 23, 1—7, in welchem er, der im Danklied sich als den in allen Gefahren und Kämpfen von Gottes Hand geleiteten und beschützten darstellt, den ewigen Bestand seines Königthums und das Völkerheil unter dem gerechten Herrscher seines Stammes schaut. Auf Absichtlichkeit in der Zusammenstellung der Schlußstücke weist auch das Heldenregister 23, 8—39, das 1 Chron. 11, 10 auf die Begründung der Königsherrschaft Davids über ganz Israel gefolgt war, zu welcher sie ihm mitgeholfen hatten, hier aber mit der ihm correspondirenden Liste von Einzelkämpfen aus den Philisterkriegen Lied und letzte Worte Davids als deren geschichtliche Voraussetzung einzurahmen hat. Auch für das letzte Kap. von der Volkszählung und der darauf ausgebrochenen Pest ist in dem voranstehenden Register der Helden Davids ein Verbindungsfaden, da dieselben und ihre Thaten Mitanlaß für die hochmüthige Verblendung waren, der die Volkszählung entstammte. (Noch genauere Beziehungen der Schlußstücke s. Erdmann a. O. S. 21.) Nimmt man hinzu, daß im Wesentlichen der Inhalt von 21—24 in die spätere, zum Theil letzte Lebenszeit Davids gehört, so wird man nicht mehr ohne Weiteres dem Urtheil Früherer zustimmen, nach denen (Häv. a. O. S. 129 f.) 21—24 in einem sehr losen und äußerlichen Verbande stehen und nur zu dem Ende hinzugefügt wurden, damit der Verf. hier noch diejenigen ihm für das Leben Davids wichtig erscheinenden Stücke nachträglich zusammenstellte, wofür ihm früher

der passende Ort zu fehlen schien. Derselbe hat noch die Geschichte des Aufruhrs Absaloms und Seba's ausführlicher dargestellt, ohne daß er deshalb mit K. 20 sein Werk schließen und nur noch zusammenhangslose Nachträge geben wollte. Er drängte nun als Schluß desselben einige bedeutende Ereignisse aus den letzten Jahren Davids zusammen, in welchen dessen Persönlichkeit eine scharfe Beleuchtung erhielt und deren theokratische Bedeutung ganz besonders hervorragte. Die Schlußcapitel sammeln daher nochmals wie in einem Brennpunkt die Strahlen, welche der bisherigen Darstellung ihr warmes theokratisch-prophetisches Colorit verliehen haben; nur lassen sich dieselben jetzt weniger mehr in der Darstellung selbst, als in den Gegenständen derselben erkennen, welche hier noch mehr als früher durch sich selbst und ihre Bedeutung wirken. Ein Frevel des ersten theokratischen Königs schädigt Wohl und Existenz des ganzen Volkes und erfordert eine ungewöhnliche Sühnung, desgleichen eine Selbstüberhebung Davids, dem dadurch klar gemacht wird, daß der fleischliche Arm, so mächtig er scheint, dem Fürsten, der sich seiner rühmt, und dem Gott seine Stellvertretung anvertraut hat, nichts nützt, ja ihm unmerklich schwindet, wenn er nicht vom Herrn die oberste Hilfe erwartet. (Das Vergehen Davids sowie dessen Bestrafung wiederholte sich später bei manchen seiner Nachkommen, auch bei einem so frommen Fürsten wie Hiskia, der den Abgesandten des babylonischen Usurpators sein Schatzhaus zeigte und dafür in seinen Nachkommen von Jesaia mit dem Verlust des Thrones und dem Exil bedroht wurde.) Aber David selbst tritt zuletzt noch als Prophet auf, 23, 1—7 und verkündet im festen Glauben an die K. 7 empfangenen Verheißungen als seine letzten Worte im theokratischen Beruf einen Gottesspruch über den

kommenden Herrscher aus seinem Saamen, voll Gerechtigkeit und Frömmigkeit, mit Fülle des Heils und Segens, dessen Herrschaft sich über alle Menschen erstreckt. Der Verfasser hat diese Worte, die bedeutungsvollsten die aus dem Munde des königlichen Sehers gekommen, die letzten Worte Davids (in seinem theokratischen Beruf und für das Gottesreich auf Erden) genannt und schon damit zu erkennen gegeben, daß er den Schlußabschnitt ausschließlich in theokratischem Geist bearbeitet habe. Daß er es that, erhellt noch weiter aus dem oft besprochenen Umstand, weil er von Krankheit und Lebensende Davids nichts mehr mittheilte. Für ihn war mit jenem Gottesspruch die Geschichte des theokratischen Lebensberufes Davids zu Ende, und es ist nicht einmal zu sagen, daß nichts weiter mehr gefehlt habe, als der sich von selbst verstehende Beisatz: „und er starb." Was über jene Worte von der persönlichen Geschichte Davids noch hinauslag oder auch vor denselben an sich noch zu berichten war, bot dem Verfasser gar kein Interesse mehr, wie er auch aus der frühern Geschichte Davids ohne Zweifel sehr Vieles unterdrückt hat, weil es ganz außer Beziehung zu seiner Geschichtsbehandlung stand. Es bot ihm um so weniger, als all das was von Reden und Handlungen Davids im Anfang des ersten Buchs der Könige alsbald berichtet wird, weit weniger für seine eigene als für die Regierung seines Nachfolgers zu Vorbereitung und Einleitung derselben wichtig war. Daher hat die Ansicht, daß wegen mangelnden Berichtes über den Tod Davids den BB. Samuels der rechte Abschluß fehle, worauf man sich früher berufen hat, um dieselben mit den BB. der Könige zusammen als ein Werk betrachten zu können, nur Sinn, wenn man vom Verfasser eine biographisch durchgeführte Geschichte Davids

forderte oder das was er geliefert hat, an einen solchen Maßstab legte. Dann ist hier eine starke Lücke, welche auch darin ihre Erklärung nicht findet, daß die Quellenschriften des Verfassers nicht soweit herabgereicht hätten. Denn er schrieb ziemliche Zeit nach dem Tode des Königs. Wenn er aber auch bald nach demselben geschrieben haben sollte, hinderte ihn keineswegs die Nähe dieses bekannten Ereignisses, solches Interesse daran zu haben, daß er es berichtete, wenn letzteres nur überhaupt in seinem Plane lag. Neuerdings hat man wenigstens noch die zwei ersten Kapp. von 1. B. der Kön., über den Tod Davids und die Thronbesteigung Salomo's von demselben abgerissen und mit den BB. Samuels zusammengenommen und damit auch einen biographischen Abschluß der Davidischen Geschichte erhalten. Aber dazu nöthigt wie wir gesehen haben, keineswegs der Charakter der sonstigen Darstellung in den BB. Samuels, noch berechtigt hierzu die Aehnlichkeit der Erzählungsweise, die auf eine gemeinsam benützte Quelle zurückführt. Vollends wird der Schlußabschnitt 21—24 unbegreiflich, wenn 1 Kön. 1 f. die Fortsetzung von 2 Sam. 20, 26 desselben Verfassers sein soll und jene zwei Kapitel doch wieder die pragmatische Einleitung zur Thronbesteigung und Regierung Salomo's 1 Kön. 3 ff. bilden. Somit bleibt für den „lückenhaften" Schluß der BB. Samuels nur die Erklärung, die schon gegeben worden ist und in der Anlage und dem theokratischen Pragmatismus derselben ruht. Diesen und alles was er bedingte, also namentlich auch Weglassungen und Kürzungen mußten sich natürlich auch die Quellen gefallen lassen, die der Verfasser benützte und die ihm mindestens ebenso reichlich floßen, als dem Bearbeiter der BB. der Könige,

welcher über die letzten Zeiten Davids und dessen Tod ausführlich berichtet.

Die Frage nach den Quellen der BB. Samuels ist in neuerer Zeit oft aufgeworfen und häufig mit großer Zuversicht beantwortet worden, welche weder durch die Lage der Sache noch durch die gewonnenen Resultate gerechtfertigt wird. Jene erlaubt hier wie bei manchen andern alttestamentlichen Büchern Hypothesen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, je nachdem man sich dabei von gewissen historisch gegebenen Ansätzen weniger oder weiter entfernt, und die Resultate, wenigstens die bisher gewonnenen, sind demgemäß in den meisten Fällen schwankend, oft unwahrscheinlich und unzuverlässig. Dennoch läßt sich für die Frage ein gewißer Kern von Wahrheit gewinnen. Jeder Versuch, darüber hinaus etwa zu spezialisiren, wie groß die Anzahl der vom Verfasser benützten Schriften gewesen und was er genau aus jeder derselben entnommen habe, ruht auf unhaltbaren Prämissen. An einzelnen Stellen, wie 1 Sam. 17, 12—31 läßt sich die nachbessernde Hand des Bearbeiters wahrscheinlich machen. Die Art wie der Inhalt der BB. aufgefaßt wurde, ist für die Frage nach Ursprung und Quellen derselben vielfach entscheidend geworden. Spinoza, Bayle und Hobbes (Tract. theol. polit., Diction. hist. et crit. s. v. David, Leviathan; s. darüber Carpzov in s. Introd. S. 214 ff.) sind nicht über vereinzelte Bedenken, Zweifel und Widersprüche hinausgekommen, welche sie zur Annahme sagenhafter Elemente veranlaßten. Eichhorn zuerst (Einl. III, § 469 ff.) unterzog die Composition der BB. Samuels einer scharfsinnigen aber willkührlichen, künstlichen Analyse. Er statuirte als Grundlage des zweiten Buches ein altes, kurzes Leben Davids mit spätern Einschaltungen, die

ebenfalls schriftlichen Quellen angehört und Reichsverhandlungen, Listen von Kriegshelden und Beamten enthalten hätten, für das erste Buch ebenfalls schriftliche Quellen, ein altes Zeitbuch über Samuel und Saul, aber auch mündlich traditionelle Sagengeschichten, besonders über Samuel, dann auch Saul. Auch das zweite Buch sei von vielen Einschaltungen und Zusätzen aus schriftlicher und mündlicher sagenhafter Ueberlieferung durchschossen. Berthold nahm im Anschluß an Eichhorns Grundgedanken für das erste Buch drei schriftliche Hauptquellen an: eine Geschichte Samuels K. 1—7, eine Geschichte Sauls K. 8—16 und K. 17—30 die Geschichte Davids vor seinem Regierungsantritt; für K. 31 sodann und das ganze zweite Buch die von Eichhorn eingeführte kurze Regierungsgeschichte Davids mit spätern Zuthaten. Einen Ableger der pentateuchischen Fragmentenhypothese verpflanzte ein Ungenannter in Paulus Memor. VIII, 61 ff. (Probe eines kritischen Versuchs über das zweite Buch Sam.) in unser Geschichtswerk, dessen zweite Hälfte er in eine Menge schriftlicher Grundbestandtheile auflöste, in welche er sprachliche Besonderheiten und stilistische Verschiedenheiten hineintrug, welche die supponirte Scheidung rechtfertigen sollten. Gramberg (Geschichte der Religionsideen des A. Test. S. 71 ff.) nahm dagegen nur zwei Hauptschriften an, die vom spätern Sammler verarbeitet worden seien und sich durch einen großen Theil des ersten bis in das zweite Buch nebeneinander fortziehen, aber großentheils das Nämliche berichteten und sich widersprächen. Graf in de libr. Sam. et Reg. compos. u. s. w.) nimmt wenige alte glaubwürdigere Bestandtheile an und erklärt alles Uebrige für jüngere Ausmalungen hierarchischer Tendenz nach Art Gramberg'scher Behandlung der BB. der Chronik.

Stähelin (Einl. S. 90 ff.) findet den Jehovisten des Pentateuch, Josua und Richterbuches auch noch in manchen Stücken des ersten Buchs Sam., und daneben, namentlich aber im zweiten einen Ergänzer, welcher seine jüngere Darstellung mit der ältern auf dieselbe Weise verband, wie im Pentateuch der Ergänzer die Urschrift mit seinem Werke. Es versteht sich, daß Gramberg für seine beiden Relationen, die er im ursprünglichen Zusammenhang herstellen will, nichts als zusammenhangslose Fragmente, kleine Findlinge erhält und zu einem widersinnigen Verfahren genöthigt ist, nachdem er selbst dem Bearbeiter den Widersinn zugetraut hat, verschiedene Berichte identischer Begebenheiten auf der einen Seite zu verweben und zu verwirren, um sie dann wieder in den passendsten Zusammenhang der Erzählung zu bringen. Thenius (die BB. Sam. 2. A. 1860. S. XI ff.) zeigt zum Theil das wenig Befriedigende der bisherigen Lösungen und stellt selbst einen „Versuch" der Lösung des „schwierigen Problems" auf. Er unterscheidet nach innern Gründen fünf Hauptbestandtheile: 1) eine Geschichte Samuels K. 1—7, auf einzelne durch die Prophetenschulen erhaltene Nachrichten and treue Ueberlieferung sich gründend, mit ganz deutlichem Schluß 7, 15—17; 2) eine Geschichte Sauls nach der Ueberlieferung, wahrscheinlich aus einer volksthümlichen Schrift, von K. 8 mit Unterbrechungen, wie 18, 15 — K. 25, bis Ende des ersten Buchs laufend; 3) eine kurz gefaßte Geschichte Sauls nach alten schriftlichen Nachrichten, K. 9. 10, 1—16. 13 f., kurz, mit genauen Angaben versehen, von hoher Einfalt der Darstellung, weshalb Then. diesen Bericht gegen den vorerwähnten den ältern, auf historischem Grunde beruhenden nennt. Er kam aber auf diese Unterscheidung vorzüglich durch die grundlose

Annahme, daß die Salbung Sauls in der Stille auf göttliche Anregung mit dem Verlangen des Volkes nach einem Könige und der Anerkennung Sauls durch dasselbe nicht zu vereinigen sei. Viertens findet er eine Fortsetzung dieses Berichtes, die zu einer Geschichte Davids erweitert worden sei, aus wohl nicht viel späterer Zeit. Diese Quellenschrift hätte mit dem oben besprochenen Vers 52 in K. 14 begonnen, wäre erst wieder K. 17 weiter geführt worden, und hätte in K. 8 ihren ganz deutlichen Schluß. Dazu kam noch eine fast zur Biographie sich erhebende Spezialgeschichte Davids, welche die zweite Hälfte seines Lebens umfaßt und insbesondre sein Familienleben zum Gegenstand hat in 2 Sam. 11, 2—27. 12, 1—25. K. 13—20. Den Schluß K. 21—24 nennt Thenius einen vom Bearbeiter hinzugefügten Anhang. Endlich ist insbesondre die von Ewald im Züsammenhang einer tiefer gehenden Betrachtung über die ältern geschichtlichen Bücher aufgestellte Annahme erwähnenswerth (Geschichte des Volkes Israel 3. A. I, S. 193 ff.). Nicht lánge nach Salomo ist nach ihm ein ausführliches Geschichtswerk einfacher Darstellung, namentlich von Kriegsbegebenheiten verfaßt worden, von dem ein Rest in 1 Sam. 13 f. 2 Sam. 8 und Richt. 17—21 erkennbar ist. Sodann wurde in der Zeit K. Jehu's von einem prophetischen Leviten ein Werk verfaßt, das die Entstehung des Königthums vom prophetischen Standpunkt darstellte und in großen Stücken von 1 Sam. bis 1 Kön. 1 f., in einzelnen Spuren sogar noch bis 2 Kön. 10 vorhanden ist. Aus diesem prophetischen Buch datirt sich die Anordnung des Geschichtsstoffes in 1 Sam. und Samuels Leben K. 1—7 als Grundlegung für die Entstehung des Königthums, die Herrschaft Sauls 8—14, und die Erzählung

von David und Saul, des einen Niedergang mit dem Aufsteigen des andern 15—31. In 2 Sam. ist dagegen dieses prophetische Werk vielfach stark überarbeitet worden, aber dennoch in drei Abschnitten zu erkennen: 1—7 der Rest der Geschichte Davids von Sauls Tod bis zur Erhebung zum König über Gesammtisrael; sodann die Geschichte der mittlern Zeit des Davidischen Königthums in Jerusalem in K. 8—21 und K. 24; endlich aus der letzten Zeit Davids. 20, 25 f. K. 22 und 23, 1—7. Dieses Werk wurde später vielfach umgearbeitet, vermehrt und gekürzt. Mit den Abschnitten dieser beiden ältesten Schriften finden sich in den BB. Sam. solche eines andern etwas spätern Werkes verwoben (einiges davon in 1 Sam. 5—8 und 31) von abgeblaßterer Darstellung. Bruchstücke aus zwei bis drei spätern Werken finden sich K. 12. 15—17. 24. 26. 28. Endlich kamen noch zwei Autoren über die „Königsgeschichten": der deuteronomistische Bearbeiter unter Josia, der den vorliegenden diffusen Stoff abkürzte und die passende Selektion in die jetzige Ordnung von 1 Sam. 1 bis 1 Kön. 2 brachte. Wenige Zusätze sind von ihm selbst, die Grundstoffe nahm er vom prophetischen Erzähler. Ein in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils lebender Verfasser nahm das Werk nochmals vor, fügte aber nur einige Stücke aus Davids Leben als Nachtrag hinzu und gab die jetzigen BB. Richter, Ruth, Sam. und Kön. als zusammenhängendes Ganzes heraus. Allein bloß von 1 Kön. 3 an ist er als eigentlicher Verfasser zu betrachten.

Die genannten Aufstellungen der frühern Versuche, Licht in die Genesis und Composition der BB. Samuels zu bringen, widersprechen sich vielfach selbst und heben sich gegenseitig auf. Eichhorn nimmt für jedes der beiden

Bücher noch eine Hauptquelle an, Berthold für das erste deren drei, ein Dritter löste das zweite Buch in eine Menge unabhängiger Bestandtheile auf, Stähelin findet im ersten Buch sehr alte vordavidische Bestandtheile, müht sich aber ab, dort den Jehovisten des Richterbuches und neben und nach ihm einen Ergänzer ausfindig zu machen, womit dann die Composition des Buches glücklich in der Schablone untergebracht ist, in welcher sich Pentateuch, Josua und Richter bereits befinden. Es zeigt sich klar, daß zuerst der Inhalt vor den souveränen Richterstuhl kritisch dogmatisirenden Beliebens gestellt und was man von ihm für unwahrscheinlich hielt, Anlaß wurde, spätere, mit sagenhaften Bestandtheilen vermischte Quellenschriften oder mündliche Tradition und umdichtende Volkssage und Legende anzunehmen. Die Annahme von Doppelberichten, die sich, ohne daß dem Inhalt und der Darstellung die geringste Gewalt geschieht, in Erzählungen von verschiedenen wenn auch der Natur der Sache nach in Personen nnd einzelnen Thatsachen gleichartigen Ereignissen auflösen, führte ohnehin zur Scheidung einer noch so gleichgearteten Composition in verschiedene Quellen, aus denen sie zusammengeflossen sein mußte. Endlich gab es nichts Leichteres, als die Zersetzung eines ganzen Buches in vorgeblich ungleichartige Bestandtheile, wie man es mit 2 Sam. versucht hat, da es zuletzt immer gelingt, bei Schriftstücken einer mangelhaft bekannten Sprache und verschiedenen Inhaltes Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks und stilistischer Wendungen zu Beweisen eines neuen Autors, einer neuen Quelle zu verdichten, wenigstens für Solche, denen Scheinargumente zu Gunsten einer gerade cursirenden Hypothese genügen. Die Ansicht Ewalds, welcher die Entstehung alter Schriftwerke sich durchgängig nach Art über-

einandergelegter Schichten denkt, in die sich je wieder mancherlei fremdartige Bestandtheile eingesprengt finden, beeinträchtigt gerade die BB. Samuels in ihrer Composition und Einheit der Darstellung wenig. Es zeigt sich auch hier, daß der hochverdiente Forscher trotz der Sucht nach künstlichen Hypothesen, in welcher er seinen Tribut an eine falsche nach Modeart tyrannisirende Wissenschaftlichkeit abträgt, das offenste und schärfste Auge für die einfache Natur der Dinge und die Wahrheit besitzt. Dem angeblichen Redaktor aus dem siebten Jahrhundert, der im Sinn des ebenfalls angeblichen Deuteronomikers gearbeitet hätte, fällt nach Ewald verhältnißmäßig Weniges zu, noch weit weniger oder gar nichts Eigenes mehr dem letzten Umarbeiter und Sammler, der in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils geschrieben, Richter, Ruth, BB. Samuels und der Könige zusammengestellt und wahrscheinlich nur 2 Sam. 21, 15—22 aus den Reichsjahrbüchern entnommen haben soll. Auch den Verfassern älterer Werke werden nur je einzelne Kapitel oder Theile von solchen aus den BB. Sam. zugeschrieben. Das Königsbuch erscheint dagegen in seiner Hauptmasse von 1 Sam. 1 bis 1 Kön. 2 auch nach Ewald als einheitliches Werk eines sehr alten prophetischen Geschichtschreibers, welchem aus spätern Schriften nur noch Weniges einverleibt worden ist. Die Geschichtswerke, aus welchen diese Ergänzungen stammen sollen, sind aber sehr problematischer Existenz, da sie nur zu Gunsten von Abschnitten wie 1 Sam. 13 f. 30, 26 ff. 2 Sam. 8 und anderen erdichtet scheinen, welche doch weit wahrscheinlicher schon in den ohnehin als Quellenschriften in der Chronik bezeugten prophetischen Aufzeichnungen und reichsgeschichtlichen Bearbeitungen gestanden haben. Auf erstere Quelle sind auch mit

noch größerer Wahrscheinlichkeit Ausdrücke zurückzuführen wie: von ganzem Herzen sich zu Gott bekehren und ihm dienen 1 Sam. 7, 3. 12, 20. 24, als auf einen im Geiste des Deuteronomium schreibenden Bearbeiter des siebenten Jahrhunderts. Damit ist nicht in Abrede gezogen, daß jene alte prophetische Schrift, von welcher alsbald näher zu sprechen ist, nicht den Geist der mosaischen Schriften, also wohl auch des Deuteronomium geathmet habe. Schon früher ist auch darauf hingewiesen worden, daß der s. g. Anhang 2 Sam. 20—24 nicht spätere Zuthat, sondern Abschluß des Ganzen, somit vom ursprünglichen Verfasser selbst sein werde, mit dessen im ganzen übrigen Werk durchgeführtem Plane derselbe vollkommen stimmt. Ob in der zweiten Hälfte des babylonischen Exils und überhaupt vor Esra die BB. Sam. mit andern gemeinsam herausgegeben worden seien, ist nicht auszumachen; jedenfalls waren sie längst abgeschlossen vorhanden, und daß sie damals oder auch erst im nächsten Jahrhundert etwa noch mit 2 Sam. 21, 15—22 aus den Reichsjahrbüchern versehen worden seien, könnte man an sich hinnehmen, aber es ist ohne die geringste Wahrscheinlichkeit. Es ist schon erwähnt worden, daß Manche, darunter auch Ewald, noch die beiden ersten Kapitel des 1. B. der Könige zu den BB. Samuels zählen, deren Grundstock sie bald nach vorn (BB. der Könige) bald auch rückwärts (Richter u. s. w.) ausdehnen. Die BB. Samuels sollen nämlich so wie sie vorliegen, keinen rechten Schluß haben, weil sie nicht bis zum Tode Davids fortgeführt sind. Umgekehrt behauptet man vom Pentateuch, er sei ohne rechten Schluß und seine Grundschrift müsse noch das Buch Josua umfaßt haben, obgleich er mit dem Tode des Moses schließt. Es ist hier nicht zu wiederholen,

was Andere gesagt haben, wie daß die Geschichte Davids wirklich bis zu Ende geführt sei und 23, 1 nur noch hätte beigefügt werden dürfen: da starb er, u. A. m. Wenn es auffällt, daß das Geschichtsbuch nicht vollends den Tod Davids noch anführt, sondern K. 24 mit Ereignissen abschließt, die wieder in etwas frühere Zeit der davidischen Herrschaft zurückgreifen, so wäre noch befremdlicher, daß ein Späterer den vollen richtigen Abschluß des Buches mit 1 Kön. 2 nicht beachtet und den Schluß desselben an einen weniger passenden Punkt zurückgeschoben haben sollte. Den Schluß wie er jetzt vorliegt, kann wohl kein Späterer gemacht haben: er hat „wie eine schwierigere Lesart das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich. Würde der Anfang des ersten Buches der Könige noch zu unserm Buche gehören, so würde übrigens nicht 2, 46 einen passenden Schlußpunkt bilden, sondern 2, 12 mit allen Merkmalen eines epochebildenden Abschlusses. Ist die ursprüngliche Grenze nicht hier, so ist sie 2, 46 noch viel weniger.“ (Nägelsbach, in Herzog Realencykl. XIII, S. 409.) — Mit Samuel begann nun ein neuer Aufschwung des Prophetenthums. Er gründete eine Gemeinschaft von Prophetenjüngern, die unter seiner Leitung und nach seinem Beispiel sich mit dem Gesetz, den Anwendungen desselben auf Leben und Geschichte des Volkes, sowie mit Darstellung der letzteren im Lichte der theokratischen Idee sich beschäftigten und Israel, dessen Leben sie nach den Normen des Gesetzes zu gestalten suchten, in seinen bisherigen Schicksalen das Walten und Eingreifen seines Gottes, strafrichterlich oder belohnend je nach dem Verhalten des Volkes vor Augen stellten. Solcher Nachweis göttlicher Causalität in menschlichen Geschicken, eine prophetische Historiographie ist ein goldener Faden der

hebräischen Literatur während der Königszeit, der erst ziemlich spät, jedenfalls erst nach Jesaia, kaum längere Zeit vor dem babylonischen Exil abreißt, nachdem er schon durch Samuel begonnen und die neue Institution des Königthums stetig begleitet hatte. Die ältesten Schriften dieser Art hatte noch der Chronist benützt, und vor ihm der Verfasser der Bücher der Könige. Jener nennt sie 1 Chron. 29, 29 f.: „die Geschichten Davids, die ersten und die letzten, sind aufgezeichnet in den Geschichten Samuels des Sehers, und in den Geschichten Nathans des Propheten und in den Geschichten Gads des Schauers, sammt all seinem König- und Heldenthum und den Geschicken (wörtlich: Zeiten), die über ihn ergangen sind, und über Israel und über alle Königreiche der Länder." Es waren von jenen Propheten verfaßte (Genitive des Urhebers und nicht des Objektes) zeitgenössisch-geschichtliche Schriften, mit welchen sich jene königlich prophetische Geschichtschreibung begründete. Fortsetzungen erhielt sie unter Salomo in den Geschichten des Propheten Nathan, der Nebua des Propheten Achia von Silo und den Geschichten des Sehers Iddo (2 Chron. 9, 29), unter Rehabeam in den Geschichten des Propheten Schemaja und des Sehers Iddo (2 Chron. 12, 15), unter Abia im Midrasch Iddo's, wohl derselben erweiterten Schrift mit den vorgenannten, unter Josaphat in den Geschichten Jehu's, des Sohnes Hanani's, „die eingetragen sind ins Buch der Könige von Israel" (2 Chron. 26, 34), unter Ussia und Hiskia in einer Geschichte vom Propheten Jesaia und einer prophetischen, Chason genannten Schrift desselben (2 Chron. 26, 22. 32, 32), endlich über Manasse in den Geschichten der Seher (2 Chron. 33, 18 f.). Auch die in den Büchern der Könige als Hauptquellen benützten Schriften: Buch der

Geschichte Salomo's, Buch der Geschichte der Könige Israels und Buch der Geschichte der Könige Juda (1 Kön. 11, 41. 14, 19. 29) sind wohl prophetische oder später aus solchen zusammengestellte Geschichtsbücher; denn der Chronist verweist in mit den BB. der Könige über die Geschichte Salomo's gleichlautenden Abschnitten, die somit beide aus der nämlichen Quelle haben, auf die Geschichte des Propheten Nathan, die prophetische Schrift Achia's und Iddo's, und den obigen Verweisungen auf prophetische Schriften der spätern Königsgeschichte in der Chronik entsprechen vielfach in den BB. der Könige die Berufungen auf das Buch der Geschichte der Könige von Juda.

Solche Verweisungen auf Quellenschriften, wie sie die BB. der Könige und die Chronik haben, fehlen in den BB. Samuels, nicht weil deren noch keine vorhanden waren, oder weil sie nicht benützt wurden, sondern weil der Verfasser dem Zeitalter der Ereignisse, die er schilderte, noch näher stand, als daß er Berufungen auf seinen Zeitgenossen bekannte Quellenschriften als Bezeuger seiner Wahrhaftigkeit nöthig gehabt hätte. Quellenschriften aber, ausführliche und genaue Relationen muß er vor sich gehabt haben, wie der erste Blick in sein Buch zeigt, und Davids genaue Verbindungen mit den Prophetengemeinschaften setzen zuverläßige Relationen über seine Zeit und Regierung schon an sich außer Zweifel. Nach 1 Sam. 19, 18 erzählte David zu Rama bei Samuel alles was ihm Saul gethan hatte: man hat dort Davids eigene Berichte aufgezeichnet und darauf beruht die Genauigkeit und Zuverlässigkeit dessen, was in unsern Büchern über Davids Verhältniß zu Jonathan, Saul und Samuel selbst erzählt ist. Ein Prophetenkreis befand sich auch zu Gibea, der Residenz Sauls. Zu

diesen schriftlichen Grundlagen unsrer BB. ist jedoch das 1 Sam. 10, 25 erwähnte Buch der Rechte des Königthums nicht zu rechnen, das „Samuel geschrieben und vor Jehova niedergelegt hat.“ Der Inhalt dieser Schrift ist nicht weiter angegeben, doch wird er ungefähr das vorher schon 8, 11—17 durch Samuel mündlich Verkündete in sich gefaßt haben. Wenn aber Samuel selbst schrieb, so wird er vor Allem auch seine eignen Reden und die von ihm geleiteten Versammlungen und Verhandlungen aufgezeichnet haben. Dieß beurkundet nun die oben angeführte Stelle 1 Chron. 29, 29 f. wie von Samuel, so von Nathan und Gad für die Samuelisch-Davidische Periode. Schriften dieser drei Propheten sind als Grundlage der Geschichtsdarstellung über dieselbe in den BB. Samuels anzusehen. Die Schriften waren zugleich genaue und ausführliche Quellenwerke über die ganze Zeit der davidischen Regierung, mit ihren Anfängen und Voraussetzungen, denn sie umfaßten deren „erste und letzte Geschichte, mit all seinem Regiment und seinen Großthaten und den Geschicken, die über ihn ergiengen und über Israel und alle Königreiche der Erde.“ Sie enthielten also nicht bloß Reden, Aussprüche der Propheten, sondern wie schon der Anfang der Stelle: „die Begebenheiten (דִּבְרֵי) des Königs David, die ersten und die letzten“, zeigt, zugleich wo nicht vorzugsweise Thatsachen und Ereignisse, eine durch ihre Reden und die in denselben mitgetheilten Offenbarungen fortgeleitete Geschichte, einen Geschichtspragmatismus, dessen bewegende Seele das prophetische Gotteswort war. Der Chronist meint auch damit unzweifelhaft selbständige Schriften, nicht bloße Abschnitte eines größern Geschichtswerkes über die Könige von Juda und Israel. Ein solches nehmen

mit Grund die beiden neuesten Bearbeiter der Chronik, Bertheau und Zökler an (die Bücher der Chronik von E. Bertheau, 2. Aufl. 1873. S. XXXV, und: dieselben theologisch-homiletisch bearbeitet von D. Zökler, 1874, S. 16 ff.) als Hauptquelle des Chronisten, aber ersterer betrachtet auch die vom Chronisten citirten prophetischen Schriften als bloße Bestandtheile dieses größern Werkes, wie man früher dieselben für Abschnitte aus den BB. Samuels gehalten hatte. Der Chronist hätte in diesem Fall durch die wunderliche Anführungsweise eines bekannten Buches, das einen andern Namen führte, die Leser über seine Quellenschrift absichtlich in die Irre geführt, und nennt zudem die „Geschichte des Propheten Nathan“ nochmals 2 Chron. 9, 29 für die Geschichte Salomo's, also für einen Abschnitt, der in den BB. Samuels keine Darstellung gefunden hatte. Daß insbesondre die 1 Chron. 29, 29 genannten drei prophetischen Schriften weder zusammen noch etwa bloß die Samuels mit unsern BB. Samuels identificirt werden dürfen, zeigt das Verhältniß der Berichte der Chronik über Davids Leben und Regierung zu denen der BB. Samuels über denselben Gegenstand. Der Chronist hat Vieles, was sich in letzteren nicht findet, z. B. das Verzeichniß der Helden, welche David in Hebron zum König erhoben, seine Vorbereitungen zum Tempelbau, die Leviten- und Priesterordnungen, seine letzten Anordnungen in der Volksversammlung kurz vor seinem Tode. Aber auch in den BB. Samuels ist Vieles, was der Chronist nicht aufgenommen hat, darunter namentlich der größere Abschnitt über die in der Familie des Königs verübten Greuelthaten, die Zerrüttung des Hauses und Absaloms Empörung, und auch die in beiden Werken parallelen Ab-

schnitte haben in der Chronik viel Eigenthümliches, was auf gemeinsame Benützung derselben Quellen, in vorliegendem Fall der genannten drei Prophetenschriften führt und wenn auch nicht jede Berücksichtigung, so doch eine spezielle Benützung der BB. Samuels seitens des Chronisten ausschließt. Hat dieser nun mit dem Bearbeiter unserer Bücher eine gemeinsame Quelle benützt und nennt er ausdrücklich als solche jene drei Schriften, um seiner Arbeit die beste Bürgschaft unbedingter Glaubwürdigkeit zu verleihen, so ergeben die drei Prophetenbücher sich auch für die BB. Samuels als schriftliche Unterlagen, welche ihnen die höchste Zuverlässigkeit verleihen, da sie nun geschichtliches Material enthalten, welches prophetische Männer aufgezeichnet haben, die mit David in innigstem Verbande standen und bei vielem von ihnen Aufgeführten selbst mitthätig, häufig auch die obersten Veranlasser und Leiter gewesen sind. Es gründet sich dann durchgängig Form, prophetischer Pragmatismus und Stoff der BB. Samuels schon auf diese ältern den Ereignissen durchweg gleichzeitigen Schriften, und wir besitzen somit den authentischen Ausdruck der prophetischen Geschichtsanschauung jener hervorragenden Männer, welche bei dem Wendepunkt der Geschichte des Gottesvolkes, der dieselbe in die Königsherrschaft einmünden ließ, die thätigsten Organe des unsichtbaren Führers Israels gewesen sind. Diese Auffassung, welche den längst anerkannten gradezu einzigartigen Werth der BB. Samuels bedingt, würde auch für den unwahrscheinlichen Fall keineswegs beeinträchtigt, wenn die drei Schriften nur Aussprüche und Handlungen der drei Propheten enthalten hätten, ohne von ihnen selbst verfaßt worden zu sein. Ob die Propheten selbst oder von ihnen bevorzugte Prophetenjünger, die sie mit ihrem Geist

erfüllt und mit der Fortführung ihrer Aufgaben betraut hatten, sie geschrieben, thut hier nichts mehr zum Wesentlichen der Sache. Aber Samuel selbst war als Schriftsteller thätig (1 Sam. 10, 25) und die Geschichte Salomo's „die erste und die letzte“ wird 2 Chron. 9, 29 ausdrücklich auf die Aufzeichnung Nathans selbst zurückgeführt, neben dem noch jüngere prophetische Zeitgenossen, Achia der Silonite und Jehdi als Schriftverfasser genannt werden, was die unmittelbare Autorschaft für Samuel, Nathan und Gad zu einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erhebt. Samuel würde dann der Hauptinhalt des ersten Buchs bis Kap. 25 zukommen müssen, Nathan alles was von ihm und in Davids weiterer Geschichte, in welcher er thätig war, bis 2 Sam. 12 beziehungsweise 20, erzählt ist, und aus der „Geschichte Gads“ ist jedenfalls K. 24 genommen, wahrscheinlich auch manches Frühere, worauf 1 Sam. 22, 5 hinweist. Das Einzelne genauer zu bestimmen, jedem der Drei oder dem Bearbeiter zuzuweisen, ist ebenso vergebliche Mühe als gewisse Bestandtheile der Bücher für eine mehr oder minder zuverlässige, ältere oder jüngere mündliche Tradition auszuscheiden, so groß auch die Sicherheit ist, welche man in diesem Verfahren erlangt zu haben glaubt oder vorgibt.

Eine 1 Chron. 27, 24 genannte Zeitgeschichte des Königs David darf mit Grund als auch schon vom Bearbeiter der BB. Samuels gekannte und benützte Quelle betrachtet werden. Nach derselben hatte Joab begonnen Israel zu zählen, aber nicht vollendet; es war gekommen ein Zorn über Israel und die Zahl ward nicht aufgenommen in die Aufzählung, d. i. das statistische Register der Jahrbücher des Königs David. Die Geschichte dieser unglückli-

chen Volkszählung, deren innerstes Motiv die Selbstüberhebung des Königs war und durch eine Pest gesühnt wurde, ist 2 Sam. 24 ohne Zweifel aus der Schrift Gads. Die Zahlangaben aber mußten, wäre die Zählung zu Ende gebracht worden, in die Zeitgeschichte Davids kommen, die somit Angaben über Heer und Beamte sowie deren administrative Thätigkeit, also annalistisch-statistisches Material enthielt, aber sicher nicht mit Erdmann (a. O. S. 31) als unter prophetischer Mitwirkung oder durch Propheten selbst verfaßte Geschichte anzusehen ist. Sie entnahm ihr Material wohl den statistischen Aufzeichnungen des Sopher, Kanzlers, und nicht angeblichen Reichsannalen, welche durch Reichshistoriographen nach gewöhnlicher Annahme spätestens gleich nach dem Tode der einzelnen Könige geschrieben worden sein sollten. Die öfters unter den Hofbeamten aufgeführten Maskirim, welche dieses fragliche Amt versehen haben sollten, waren vielmehr geheime Räthe des Königs, dem sie das Erforderliche „in Erinnerung zu bringen“ hatten. Schrieben sie, so geschah's speziell für den König in Memoiren, nicht zum Zweck der Geschichtschreibung, welche die Propheten besorgten. Archivalische Schriftstücke sind nach 1 Chron. 27, 24 anzunehmen und wohl auch Redaktionen von solchen, aber keine eigentlichen Reichsannalen, wenn auch jene chronologische und geschichtliche Notizen mitaufgenommen haben mochten. Man könnte auf diese weitere schriftliche Quelle profaner Art zurückführen die statistische Zusammenfassung der Kriege Davids 2 Sam. 8, die Listen der obersten Beamten V. 15—18 und 20, 23—26, die Zusammenstellung der Philisterkriege 21, 15—22 und das Register der Helden Davids 23, 8—30.

Von poetischen Stücken finden sich das Lied der Hanna

1 Sam. 2, 1—10; die Klage Davids über Abners Tod 2 Sam. 3, 33 f.; das große Loblied Davids 22 (Ps. 18) und seine letzten prophetischen Worte 23, 1—7; dazu die Klage über den Tod Sauls und Jonathans 2 Sam. 1, 19—27, das dem Buch der Gerechten oder Helden (liber justorum Vulg.) entnommen worden ist, einer uralten, in ihren Anfängen in die mosaische Zeit zurückreichenden Sammlung von Liedern auf hervorragende Begebenheiten und Personen. Es ist unwahrscheinlich, daß auch die andern Dichtungen diesem Buche angehört haben, das nur für das Lied 1, 18 ff. als Quelle angegeben ist, ebenso daß es auch eine fortlaufende Geschichtserzählung über die dichterisch in ihm verherrlichten Ereignisse enthalten und deshalb dem Verfasser als weitere Geschichtsquelle gedient habe. Er kann zu den aufgeführten noch eine oder mehrere benützt und auch die mündliche Tradition herangezogen haben: wie weit und an welchen Stellen dieß geschehen ist, darüber sind kaum unsichere Muthmaßungen zulässig, die von geringem Werth wären, auch wenn sie besser begründet werden könnten, als es durchweg geschehen ist.

II.

Homiletische Studien.

Von Professor Dr. Linsenmann.

II. Ueber apologetische Predigtweise.

Erster Artikel.

Es ist nicht von heute, aber es ist heute so natürlich und naheliegend als je einmal, daß die streitende Kirche sich mit jenen Bauleuten vergleicht, von denen II. Esdr. 4, 17 erzählt wird: „Mit ihrer einen Hand verrichteten sie die Arbeit und mit der andern hielten sie das Schwert." Schon sind die Leidenschaften auf das Heftigste entbrannt, schon ist es kein bloser Theologenstreit mehr, der die Gemüther bewegt; aus den Stuben der Gelehrten und aus den Kanzleien der Kirchenfürsten und der Diplomaten ist die Fehde hinausgetragen worden auf den Markt des öffentlichen Volkslebens; die Rednerbühnen der Parlamente, die improvisirten Sprechtische der Volksversammlungen geben dem Volke Kunde von einem bittern Hader zwischen Kirche und Welt, Kaiserthum und Papstthum und zwischen den durch verschiedene Glaubensbekenntnisse zerklüfteten Volksschichten. Und möge man sich nur nicht darüber täuschen, daß alle politische Bewegung im tiefsten Hintergrund eine

religiöse Bedeutung und Tendenz hat! Darum tritt auch an den Seelsorger die Aufgabe heran, den geistigen Kampf auf seiner Rednerbühne, der Kanzel, in seiner Weise aufzunehmen und die unverbrüchlichen Lehren und Grundsätze unsers h. Glaubens zu vertheidigen gegen das, was man Zeitgeist und Geist der Welt, moderne Ideen, Aufklärung, moderne Wissenschaft nennt.

Im Wesentlichen allerdings ist es seit Jahrhunderten immer derselbe Kampf, welcher geführt wird zwischen der christlichen Bildung und zwischen Bildungsanfängen, welche sich auf einen freieren Boden stellen, zwischen christlicher Erkenntniß und der emancipirten geistigen Forschung. So und nicht anders muß im Allgemeinen der Gegensatz formulirt werden; es ist nicht schlechthin der Gegensatz von naivem Glauben und von Wissen, von alter und neuer Weltanschauung, von culturfeindlicher Beschränktheit und von Civilisation, von kirchlichen und bürgerlichen Interessen; vielmehr handelt es sich um die Rettung der christlichen Civilisation vor einer beginnenden Fäulniß, vor dem Rückfall in eine niedrigere Bildung der unchristlichen Welt. Nur wenn wir das Christenthum in seiner wahrhaft civilisatorischen Mission betrachten und in der kirchlichen Organisation die Grundlage sehen für das wahre Gedeihen aller hohen geistigen Interessen für Zeit und Ewigkeit, nur dann können wir apologetisch vor unsern Zeitgenossen für Christenthum und Kirche auftreten und nur dann auch können wir auf die Bildungs- und Kunstschätze einer großen christlichen Vergangenheit wie der Gegenwart als auf Zeugen christlicher Cultur und christlichen Geistes hinweisen und sie für uns in Anspruch nehmen. Würden wir den im Christenthum liegenden Bildungsdrang und das Eingehen der Kirche auf

die jeweiligen Interessen der Zeit verleugnen, so würden wir alles, was katholische Christen auf andern Gebieten als denen der religiösen Litteratur Großes und Originales geschaffen, an die Gegner der Kirche ausliefern, wie ja z. B. Kaulbach in seinem berühmten Reformationsbild nicht versäumt hat, gerade die großen schöpferischen Geister der Renaissance von Dante an unter die Koryphäen der Reformation einzureihen. Und wenn es seitdem zahlreiche glänzende Geister auf allen Gebieten des Schaffens unter uns gegeben, aus deren Ehrenkranz sich kein Blatt ausbrechen läßt, so würde man mit einem Schein von Recht sagen, daß sie groß und bedeutend geworden, nicht weil sondern trotzdem daß sie kirchlich gläubige Christen gewesen.

Sollen wir nun aber den Gegensatz, der gerade in unsrer Zeit die Geister scheidet, näher bestimmen, so liegt er in zwei Punkten vor andern, in der Naturauffassung und in der Staatslehre.

Die Naturforschung, das Schooßkind unsrer Zeit, begnügt sich nicht damit, eine exakte Wissenschaft zu bleiben, sondern schließt aus den Beobachtungen der natürlichen Erscheinungen auf die transcendenten Gründe der Dinge und verliert über den Untersuchungen des Endlichen und Kleinsten den Begriff des Großen und Unendlichen, über dem Greifbaren und Sinnlichen das Geistige, über der Welt das Göttliche. Es ist dieß ein falscher Empirismus, der nun auch auf die wissenschaftliche Lehre von der menschlichen Gesellschaft, auf die Volkswirthschafts- und Staatslehre übertragen wird. Damit aber greift die Bewegung unmittelbar in das praktische und öffentliche Leben ein, es werden alle Lebenskreise von ihr berührt; ein Jeder der seine bürgerliche Stellung und Pflicht nach sittlichen und religiösen

Gesichtspunkten erfaßt, ist dabei in Mitleidenschaft gezogen. Man verlangt von der Kirche und muß es verlangen, daß sie in den Tagesfragen Stellung nehme, für Sitte und Recht einstehe und die neuen Gestaltungen des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens, die „modernen Ideen,“ an dem Maßstab der christlichen Wahrheit messe.

Wir begreifen es darum, daß die christliche Predigt überall da, wo die Wellenschläge der modernen Civilisation hingedrungen, sich wie von selbst apologetisch gestaltet; denn diese neue Bildung und Geistesrichtung bringt Echtes und Falsches, Edles und Gemeines, Geistiges und Materielles, Christliches und Widerchristliches in eine oft verwunderliche Verbindung miteinander; und der Seelsorger, der mit der einen Hand zu bauen hat am innern Christenthum in den Seelen seiner Anvertrauten, hat mit der andern zu wehren, damit nicht Unglaube, Weltsinn und frivole Widerspruchslust in die verschiedensten Volksschichten eindringe und den frommen Glauben und die Einfalt der Sitten zerstöre. Könnte wohl der entschlossenste Gegner christlicher Weltanschauung wünschen, daß die Ideen eines D. Strauß, frostig und trostlos wie sie von Haus aus sind, vulgarisirt und in das Leben der Volksmassen umgesetzt werden möchten? Diese eingebildeten Aristokraten der Litteratur, deren eingetrocknete Seele sich von einer Handvoll Schriftstellerlob sättigt, ahnen es nicht, was sie dem Volke anthun, wenn sie ihm seinen Glauben, seine Sitte, seinen Frieden und seine Hoffnung auf ein besseres Jenseits rauben. Und es ist allerdings dahin gekommen, daß man gegen solche Geister der Verneinung da und dort auch auf den Kanzeln sich wehren muß.

Die folgenden Blätter nun sind hervorgegangen aus

Erwägungen über die rechte Art, die Predigt zu einer Apologie der christlich sittlichen Weltanschauung zu machen; näherhin über verschiedene Mängel, welche in der apologetischen Predigtweise unsrer Tage, sowohl im gesprochenen als im gedruckten Worte, zum nicht geringen Nachtheil der Sache selbst zu Tage treten. Vielleicht sind diese Erwägungen mehr, als den Meisten wünschenswerth sein möchte, beeinflußt von dem Bestreben nach ruhiger und leidenschaftsloser Auseinandersetzung; aber es gibt einen Eifer, der nicht im Fieber glüht, und es gibt ein für die Wahrheit schlagendes Herz, das darum noch nicht am Streit und Unfrieden Freude hat.

I.

Wer eine hohe Sache aus Ueberzeugung vertheidigen soll, der muß selbst einen rechten Glauben an die Menschheit, eine rechte Zuversicht auf den Sieg des Wahren und Rechten besitzen. Man muß nicht vertheidigen wollen, was nicht zu retten ist; es ist mit der Kanzel nicht wie mit einem verlornen Posten im Krieg, den man nur noch um der Ehre willen oder um Zeit zu gewinnen behauptet; aber man muß auch die Dinge nicht schlimmer ansehen und schwärzer malen als sie sind. Es gibt keinen größern Feind der guten Sache, als eine pessimistische Weltanschauung.

Es ist ein schädlicher Argwohn, wenn man in der geistigen Regsamkeit unsrer Zeit, in den auf und abwogenden Strömungen des politischen Lebens, in dem Ringen der Bevölkerungsmassen nach einem menschenwürdigen Dasein, nach Bildung und gesellschaftlicher Geltung überall nur ein unsittliches Emancipationsgelüste und einen egoistischen Freiheitsdrang erblickt, als ob es nicht auch eine vollberechtigte

Geistesbewegung und einen rechtmässigen geistigen und gesellschaftlichen Fortschritt gäbe, und als ob nothwendig die Religion in Gefahr wäre, wenn die Leute den Horizont ihrer bisherigen Weltansicht erweitern. Es ist freilich wahr, was der Skeptiker Montaigne einmal bemerkt, der Zweifel sei wie der Regen, kein Reisender entgehe ihm; man dürfe seinen Kirchthurm nicht aus den Augen lassen, wenn man nicht an manchem irre werden solle, was man bisher für groß und beglückend angesehen habe. Aber können wir gegen den Zweifel eine Mauer aufrichten und den geistigen Wandertrieb ersticken? Jedes Volk, welches nicht einer geistigen Erstarrung verfallen ist, wird, wie der Einzelne, seine geistige Krisis durchzumachen haben; jeder Schritt vorwärts in der Cultur wird von den Geburtswehen herber Zweifel und Irrungen und von religiösen Kämpfen begleitet sein. Dennoch dürfen wir nicht unsre eigne Zeit verleugnen und schlecht darstellen wollen, weil unter ihrem Sturm und Drang mancher selbst unter den groß und edel angelegten Geistern sich verloren und sein Glaubensglück eingebüßt hat. Es ist eine Täuschung, wenn man meint, es würde bei uns um den Glauben, ich meine den ernst religiösen und lebendigen Glauben, und um die Sittlichkeit des Volkes im Großen und Ganzen besser stehen, wenn uns alle Anfechtungen vom modernen Zeitgeist, alle die Brandfackeln der skeptischen Wissenschaft, alle die tastenden Versuche der rationalistischen Aufklärung erspart geblieben wären. Wir können die alte Zeit nicht mehr zurückrufen; es wäre aber auch thöricht, dieß zu wünschen; die idyllischen Vorstellungen von vergangenen Zuständen würden bald verschwinden, wenn wir in die alte Zeit selbst zurückversetzt würden und wenn wir alles dasjenige noch einmal erleben und an uns vorüber-

gehen sehen müßten, was wir jetzt glücklicher Weise hinter uns haben. Auf eine Zeit Ludwigs XIV würde eben wieder, und aus denselben Gründen wie schon einmal früher, ein Zeitalter Voltaires und ein Zeitalter der Revolution folgen. Die Klagen um die gute alte Zeit sind ebenso kindisch, wie wenn wir uns etwa mit dem Gedanken quälen wollten, wie klug wir unser Leben einrichten würden, wenn wir noch einmal jung werden könnten. Wer möchte noch einmal all das Bittere erleben, das er schon erlebt hat?

Man muß das Gute einer jeden Zeit anerkennen, wenn man berechtigt sein soll, über ihre Fehler zu Gericht zu sitzen; wir brauchen dann auch nicht über die dunkeln Seiten und die ernsten Gefahren unsrer jetzigen Zeit die Augen zuzudrücken. Wir dürfen es weder verkennen noch verschweigen, wie viele geistige und sittliche Blöße unsrer heutigen Welt unter dem Flitter von Civilisation nur spärlich verhüllt ist. Es ist so vieles Unechte in den Ansprüchen der Wissenschaft, im politischen Leben so viel hohler Schein von Freiheit und Verfassungswesen, so viel Phrase und Pomp in der Tageslitteratur, so viel Widergöttliches in der ganzen tonangebenden Gesellschaft, daß wir uns nicht blos mit tiefem Mißmuth davon abwenden, sondern daß uns auch oft bange werden möchte: was wird werden, wenn das hier dem kundigen Blicke sich offenbarende Verderbniß einmal die untern Volksschichten, die Massen ergreift? Aber dem gegenüber gilt es nun eben, nicht zu verzagen und nicht die Flinte ins Korn zu werfen, sondern sich zu rüsten mit den Waffen des Glaubens und des Geistes; es kann und darf nicht schon Alles verloren sein.

Ist es denn aber wahr, daß im heutigen Kampf zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Auktorität und

Subjektivismus Luft und Licht so ungleich vertheilt sind, daß die Gunst der Verhältnisse einzig unsern Widersachern zukäme?

Welchen Preis würde nicht ein Weltweiser der alten Zeit dafür geboten haben, hätte er damit einen Lehrstuhl und einen Zuhörerkreis erwerben können, wie er vielen tausenden von christlichen Predigern zu Gebot steht, angefangen von der Kanzel eines Lacordaire in Notre Dame de Paris und eines J. E. Veith in St. Stephan in Wien bis herab zur einfachen Landkirche! Mancher geistig tüchtige Mann verzehrt sich vor Gram darüber, daß es ihm an einem Wirkungskreis fehlt, in welchem er über seine Denkarbeit Rechenschaft geben und seinen Ideen Gestalt und Leben verleihen könnte. Manche Kraft bleibt unwirksam, weil sie nicht einen rechten Boden der Wirksamkeit findet und einsam dasteht. Um wie viel anders ist die Stellung des christlichen Seelsorgers in der menschlichen Gesellschaft! Der Prediger hat seine Kanzel als eigenste Domäne; ihm stehen alle Mittel der Bildung, der geistigen Macht und des moralischen Ansehens seiner Kirche zu Gebot. Wenn es nun wahr ist, was ich aber lieber nicht glauben möchte, daß sein Einfluß gering ist und immer mehr schwindet, daß Unglaube, Feindseligkeit gegen die Kirche und Christushaß mehr und mehr überhand nimmt, wie ist dieß zu erklären?

An einem eigentlichen Mangel an geistigen Kräften nach Zahl und Gewicht kann die Schuld dieses Rückgangs nicht liegen; wollten wir mit Zahlen rechnen, so ließe sich unter denen, welche auf das öffentliche Leben der Völker Einfluß haben, kein Stand an Zahl mit dem Stande des

Clerus vergleichen, ganz abgesehen von den Hilfsmitteln und Kräften, welche die Kirche in der Laienwelt besitzt; ja kaum alle Stände zusammen, die hier in Betracht kommen können, Gelehrte, Politiker, Schriftsteller — den ganzen Troß der Dilettanten eingerechnet — erreichen an Zahl die Summe derer, welche im Dienste der Kirche stehen. Draußen in den Missionsplätzen des fernen Ostens und Westens mag es an manchem heißen Erntetag an Arbeitern fehlen; in den Ländern der „innern Mission“ dagegen fehlt es nicht an Namen und Kräften; mancherorts fühlt man sich eher versucht anzunehmen, daß ihrer nur zu Viele seien, so daß sie einander im Lichte stehen; die Kräfte kommen nicht zur Geltung, außer wenn sie dieselben gegen einander selbst üben; und ihr Wettstreit ist den eigenen Freunden gefährlicher als den Feinden; er scheint zuweilen nach der Parole zu gehen: ôte toi, que je m'y mette. Es fehlt an einer rechten Liebe und Großherzigkeit, welche alle die berufenen Vertreter der heiligen Sache zusammenhalten und stark machen würde.

Wie durch die Zahl so könnten wir auch überlegen sein durch alle jene Hilfsmittel, aus denen die Ungläubigen ihre Kraft und ihren Einfluß ziehen. An Bildung steht der geistliche Stand hinter keinem andern zurück. Oder vielleicht doch? Aber was hindert uns dann, es hierin den andern gleich zu thun, ja es ihnen zuvor zu thun? Die Bildung unsrer Zeit ist keine Geheimwissenschaft; die Wege dazu sind uns nicht versperrt. Wir sind weder durch den Zwang gesellschaftlicher Verhältnisse noch durch kirchliche Vorschriften oder durch Rücksichten auf unsern Stand gehindert, uns das Höchste anzueignen, was an geistiger Cultur von unsern Zeitgenossen erreicht wird. Ja es ist der Wort-

laut und Sinn und Geist der kirchlichen Vorschriften über clericale Bildung, daß der Cleriker die geistigen Schätze der Wissenschaft und Bildung aller Zeiten sich zu eigen machen und im Dienste der Wahrheit verwenden solle. Und keinem andern Stande bieten sich, wenn man sie nur würdigen und benützen wollte, so viele Wege und Mittel dar, um den Einzelnen in den Stand zu setzen, sich während der Studienjahre eine gründliche Vorbildung anzueignen und dann fortwährend sich weiter zu bilden und sich in lebendiger Berührung mit dem geistigen Leben der Zeit zu erhalten. Wenige ferner unter denen, die in ihrer Jugend von einem idealeren Trieb nach höherer Bildung beseelt worden, sind in ihrem spätern Berufsleben ebenso wie die Geistlichen begünstigt, um die Ideale unverrückt festzuhalten. Den Geistlichen ziehen nicht Kanzleistunden und Aktenstaub, nicht häusliche Scenen und Sorge um Brod von der höhern Auffassung seines Berufs ab; sein Stand nöthigt ihn zur Umschau in der Litteratur, gibt ihm litterarische Verbindungen an die Hand, öffnet ihm die Bibliotheken.

Auch nicht daraus kann eine geistige Inferiorität des geistlichen Standes abgeleitet werden, daß diesem Stande nur die schwächern Köpfe zufallen, die eigentlichen Talente und Capacitäten aber sich ihm entziehen.

Zu allen Zeiten und überall wo es ein Ruhm war für den geistlichen Stand, auf allen Gebieten des Wissens nach dem Höchsten zu streben, haben es auch Geistliche den Besten ihrer Zeit gleich gethan; und wo immer man in den Bildungsanstalten eine Ehre darein setzt, daß die Candidaten des geistlichen Standes mit den weltlichen Ständen um die Palme ringen, pflegt der Wettkampf nicht zu Ungunsten der erstern zu enden. Der geistliche Stand zieht

aus der unzerstörbaren aber gebundenen Naturkraft der unverdorbenen Volksschichten das Beste an sich und bewahrt es durchschnittlich unversehrt durch die kritischen Jahre der jugendlichen Entwicklung hindurch und steht im Ganzen an geistiger und sittlicher Integrität den andern Klassen der Gebildeten voran; es nagen an ihm nicht im gleichen Grade jene jugendlichen Ausschweifungen, welche am geistigen Kapital des Talents und der Mannhaftigkeit der andern Stände zehren.

Und dann erst die Gunst der Lebensstellung! Das Ansehen, das dem Geistlichen aus seiner amtlichen Stellung entspringt, muß hoch angeschlagen werden. Selbst die Widerstrebenden in einer Gemeinde empfinden das Gewicht der geistlichen Auktorität; wenn sie sich gegen ihren Seelsorger trotzig aufbäumen, so bekunden sie damit nur, wie schwer sein Ansehen auf ihnen lastet. Man kann den Seelsorger anfeinden, hassen und verfolgen, aber ihn ignoriren und geistig todt machen kann man nicht. Nun aber sind es deren, die sich zum voraus dem Seelsorger und der Religion feindselig entgegen stellen, doch immer nur wenige im Vergleich zu denen, welche mit innerem Interesse und mit Vertrauen sich der Kirche hingeben und das Ansehen wie den Einfluß des Geistlichen stützen, mag auch im einzelnen manche Sprödigkeit des Willens noch zu überwinden sein.

Und wenn wir nun die Mittel zu einer öffentlichen Wirksamkeit, wie sie dem Geistlichen zu Gebot stehen, auch nur unter dem Gesichtspunkt rein menschlicher Kraft betrachten, so müßte es auffallen, wenn wir uns über Schwäche unsrer Hilfsmittel beklagen wollten. Ihr rühmt euch, die Wahrheit von Gott zu besitzen, ihr habt auf jeden Zweifel

eine Lösung, auf jede Unwahrheit eine Berichtigung, auf jeden Schmerz einen Trost: wollt ihr also selbst kleingläubig ein und an der Kraft des Wortes verzweifeln? Sollte die Lüge mächtiger sein als die Wahrheit, die Intrigue wirksamer als die Geradheit, die Heuchelei mächtiger als die offene Mannhaftigkeit, das Böse größer als das Gute? Und sollte eine Verbindung so vieler Kräfte und Gewalten, wie sie in der kirchlichen Organisation gegeben ist, nicht ebenso einflußreich sein als die geheimen Conventikel von Verschwörern, Freimaurern u. s. w.?

Auch die sog. moderne Großmacht, die Presse, steht uns zu Diensten, sobald wir es nur verstehen, sie uns dienstbar zu machen. Wenn wir in dieser Beziehung hinter unsern Gegnern zurückstehen, so liegt der Grund hievon keineswegs in einem besondern Druck der Verhältnisse; wir genießen im Großen und Ganzen im modernen Staat mit unsern Gegnern dieselben Rechte des freien Wortes, der Association und Organisation, ebenso denselben Rechtsschutz, dessen sich die sog. liberale Presse erfreut, mag man auch da und dort im einzelnen über Handhabung des Rechtes Grund haben zu klagen. Weder an geistigen noch an materiellen Mitteln zur Hebung unsrer Presse könnte es uns fehlen, wenn wir damit nur hauszuhalten wüßten. Was die materiellen Hilfsmittel anlangt, so zeigt sich wenigstens auf den verschiedensten Gebieten der öffentlichen Thätigkeit, daß zu Zwecken von Klostergründungen, Schulen, Wohlthätigkeitsanstalten und Vereinen aller Art in kurzer Zeit ansehnliche Summen aufgebracht werden können; wir brauchen darum nicht einmal neidisch auf jene Zeiten zurückzublicken, in denen die Bisthümer, Klöster und Pfründen durch ihren Reichthum die Habgier der weltlichen Mächte gereizt

haben. So viel materielles und geistiges Kapital wir brauchten, um die nothwendige Anzahl von politischen und kirchlichen Blättern und Zeitschriften, von Volksschriften und Volksbüchern herzustellen, so viel wäre leicht möglich aufzubringen, falls wir nur einander selbst besser ertragen lernten.

Wenn wir dessen ungeachtet nicht voran kommen, so werden wir die Ursache hievon in unsern innern Zuständen zu suchen haben. — Doch über die katholische Presse wäre in einem eigenen Kapitel zu handeln, eine leidenschaftslose objektive Darlegung unsrer Preßzustände erträgt unsre Zeit nicht; um des bloßen Gezänkes willen wollen wir uns aber auch hier nicht in Unkosten setzen. Es hat uns jedoch auch diese scheinbare Abschweifung dazu gedient, um unsre Leser auf die Frage vorzubereiten, warum wir katholische Seelsorger denn nur immer auf der Defensive stehen und Mühe genug haben, die Gläubigen vor Abfall zu bewahren, anstatt daß wir mit kräftigen Schritten das Reich Gottes weiter tragen und der guten Sache stets neue Gebiete erobern?

Es war bisher noch gar nicht die Rede von dem moralischen Zwang, den unsre Religion und Kirche noch immer auf ganz große Schichten der Bevölkerung ausübt, wenn auch nicht mehr physischer (staatlicher oder gesellschaftlicher) Zwang den Abfall verhindert. Die Macht der gewohnten Verhältnisse, das Hängen an Religion und Sitte der Väter, die kirchliche Disciplin im Leben der Gemeinde, der Zwang der öffentlichen Meinung, ja selbst da und dort gesellschaftliche Vortheile oder wenigstens die Furcht vor gesellschaftlichen Nachtheilen halten die Gemeinden zusammen und wirken zu Gunsten eines wünschenswerthen Conservatismus; ja wir dürfen wohl sagen, es muß in einem ernsten und redlich

strebenden Manne mancher Seelenkampf, manche bittere Empfindung und Erfahrung vorangehen, bis er mit den ihm anerzogenen Ueberlieferungen von Lebensanschauungen und Religionsübungen bricht und dem Zweifel und vielleicht dem Unglauben verfällt. Und will man über den sittlichen Charakter der „Ungläubigen“ oder „Liberalen“ strenger richten, so ist doch noch zu sagen: es muß manche harte Anfechtung über einen Mann gekommen sein, bis seine Anhänglichkeit an seinen Glauben und die sittliche Widerstandskraft gegen die Trugschlüsse flacher Weltweisheit zerrüttet war; *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός*.

Nun dürfen wir allerdings die Macht des Bösen in der Welt nicht unterschätzen; es wäre einseitig zu verschweigen, welchen Vorsprung das Böse vor dem Guten sowohl im Herzen des Menschen im Einzelnen als in der Menschengeschichte im Großen gewonnen hat. Die Mächte der Finsterniß führen den alten Kampf mit den Mächten des Lichtes, und das Böse wirkt wie ein dunkles Verhängniß in der Welt fort, und das Gute erfordert auf allen Gebieten erst eine sittliche Anstrengung, während Unglaube und Sünde eben eine geistig sittliche Energielosigkeit und Schwäche bekunden. Wer mag sich verwundern, wenn die Welt die Behaglichkeit der Anstrengung, den faulen Frieden dem geistigen Streit, den sinnlichen Schein der ernsten Wirklichkeit, die halbe, ziemlich mühelos errungene Weisheit und Aufklärung der ganzen aber peinlichen Wahrheit vorzieht?

Und doch — sind wir denn nicht Christen? Glauben wir denn nicht an einen lebendigen Christus in unsrer Kirche und an ein Wirken des hl. Geistes in Wort und Sacrament? Dürfen wir dieses übernatürliche Element, die Macht der göttlichen Gnade, die an das Wort des Predigers geknüpft

ist, geringer anschlagen, als die Macht menschlichen Widerstandes oder als die Gewalt der Hölle? Ihr habt selbst zu wenig Glauben an eure Sache, die ihr in allen Dingen nur das Böse wirksam sehet und euch von der Welt auf den äußersten Posten des Pessimismus zurückzieht!

II.

Unter den Mitteln nun, durch welche der Seelsorger dem Abfall oder auch nur der Theilnahmslosigkeit der Gläubigen an den Schicksalen des Reiches Gottes vorbeugen kann, steht die apologetische Predigt in vorderster Reihe. Aber die Apologie ist eben schon ein Kampf und hat deßwegen wie jeder Krieg nur eine relative Berechtignng und ist an gewisse Gesetze und Rücksichten gebunden. Es gibt auch für den geistigen Krieg ein jus gentium. Man muß sich hüten einen Kampf zu führen blos aus Kampflust und um des Reizes willen, den derselbe für einen streitbaren, überlegenen Geist hat.

Die apologetische Predigtweise hat ihren eigenen Reiz im guten und im schlimmen Sinne des Wortes. Gleichwie gewisse Schriftsteller eigentlich nur von der Kritik leben, indem sie sich wie Blutegel an den Wunden ihrer Gegner voll saugen, um dann Broschüren und Bände herauszugeben, so mag es auch manchem Prediger als eine leichte Art der Stofferfindung erscheinen, wenn er an die Gedanken Anderer seine Gegenrede anknüpft und dieselben zur Folie seiner eigenen Dialektik nimmt. Der Prediger umgibt sich dabei mit einem Schimmer von Gelehrsamkeit oder wenigstens Belesenheit und muß es natürlich darauf absehen, in den Augen seiner Zuhörer den Eindruck geistiger Ueberlegenheit zu hinterlassen.

Wir wollen jedoch auf diesen prickelnden Reiz nicht so großes Gewicht legen, weil die etwa in ihm verborgene Gefahr weit überwogen wird von dem realen Werth, den die apologetische Predigt haben kann.

Vor allem begegnet der Prediger einem lebhaften Interesse der Zuhörer selbst, wenn er ihre Aufmerksamkeit auf solche Gegenstände hinlenkt, welche unter ihnen selbst schon angeregt und in die Unterhaltung gezogen worden sind. Die Predigt wird dadurch populär, praktisch, vielseitig und anziehend. Der Prediger selbst gewinnt einen weiteren und helleren Blick in die geistigen und litterarischen Strömungen der Zeit, wenn er suchen muß, die Bausteine für die Erkenntniß der jeweiligen Probleme von verschiedenen Seiten her zu holen und zu prüfen; die damit verbundene Arbeit schärft die geistige Spürkraft, die gewonnenen Kenntnisse erfrischen Sinn und Muth, bewahren vor frühzeitigem geistigen Stillestehen und Altern, und bei all dem kann die Wahrheit nur gewinnen. Wenn aber die geistige Erkenntniß des Predigers zunimmt und seine Kraft in der rechten Frische erhalten wird, so haben die Zuhörer den Nutzen davon.

Allein nun müssen gewisse Vorbehalte gemacht werden, wenn die apologetische Predigt wirklichen Werth haben soll. Fürs erste ist dieselbe doch nur da am Platze, wo ein bestimmtes und klar erkanntes Bedürfniß in der Gemeinde vorhanden ist; man soll sich erst vertheidigen, wenn man angegriffen wird. In einer Gemeinde, die stark abseits liegt vom öffentlichen Leben und in welcher der Kalender die hauptsächlichste Feierabendlektüre bildet, wird man ebensowenig die Bücher von Strauß und Renan als die Hypothesen eines K. Vogt und Moleschott zu widerlegen brauchen, und es wäre sehr gefehlt, durch verfrühte Erweckung des

Emancipationstriebs Keime des Zweifels und die Lust an der verbotenen Frucht in den Gemüthern der Gläubigen selbst zu wecken. Ist aber einmal das naive unmittelbare Glaubensbewußtsein durchbrochen, hat sich der Bildungstrieb schon geregt und jene Halbcultur erzeugt, die ihre Nahrung in den kleinen Tagesblättern, in den Leihbibliotheken und Conversationswörterbüchern sucht, haben schon die Zuträger einer niedrigen Roman- und Unterhaltungslitteratur den Weg in die Dörfer gefunden, dann wird es an der Zeit sein, daß der Seelsorger mit der nothwendigen Vorsicht den Gefahren vorbeugt, welche mit dieser Art von „Aufklärung“ verbunden zu sein pflegen. Viele Einzelne in einer solchen Gemeinde treten, berührt von dieser Halbcultur, in eine geistig sittliche Krisis ein, zu deren glücklichem Verlauf es ihnen eben an den Schutzmitteln der wahren geistigen Bildung fehlt.

Man bekämpfe nicht Gegner, die nicht vorhanden sind, oder Ansichten, die für die Zuhörer keine Anziehung besitzen. Aber man bekämpfe auch nicht jeden vorhandenen Gegner und jede irgendwie ausgesprochene irrthümliche Meinung! Man hat schon manchen Schriftsteller zu einem wichtigen Manne dadurch gemacht, daß man seinen unbedeutenden Einfällen eine ernste und umständliche Widerlegung entgegensetzte. So müßte auch der Prediger oft fürchten, zur Befestigung einer falschen Anschauung beizutragen, indem er sie mit gewaltigem Anlauf und Pathos bekämpfte. Man muß der guten Natur des Volkes auch etwas zutrauen. Der Landmann kann ja auch nicht gegen jedes schädliche Unkraut oder Gewürm einen Feldzug veranstalten; er vertraut auf den heißen Sonnenstrahl, der das Unkraut versengen, auf einen tüchtigen Winterfrost, der ihm seine Feinde wegraffen wird.

Endlich beachte man wohl die Grenze zwischen Apologetik und Polemik. Es wurde vor Kurzem wieder von einem ebenso wohlgesinnten als besonnenen Schriftsteller im Hinweis auf die katholische Bewegung in Irland unter O'Connell der Satz ausgesprochen, die Katholiken seien immer größer in der Vertheidigung als im Angriff gewesen. Erblicken wir hierin schon im Allgemeinen eine weise Warnung, sich nicht vom Eifer der Zeitkämpfe über die rechte Linie der Mässigung hinausdrängen zu lassen, so hat der Prediger noch einen besondern Grund, seinen Standpunkt genau einzuhalten. Man sagt von gewissen Parlamentsrednern, daß sie mehr zum Fenster hinaus als zu den Anwesenden sprechen; ihre Reden sind Kundgebungen, an ganze Nationen gerichtet, und sie rufen eben solche Gegenreden hervor. Dieß ist aber nicht der Standpunkt eines Predigers auf seiner Kanzel. Der Seelsorger predigt für eine bestimmte Gemeinde, und er setzt schon einen Theil seines Erfolgs auf das Spiel, wenn er mehr die nicht anwesenden als die anwesenden Pfarrkinder mit seinen Worten treffen will. Die Predigt hat als stehender Theil des kirchlichen Gottesdienstes nicht den Zweck, Andersgläubige zu bekehren, sondern die eigenen Angehörigen zu belehren und vor Irrungen zu bewahren; sie gehört der innern Mission an. Nicht als ob die Kirche auf die äußere Mission oder auf die Weiterverbreitung des Glaubens verzichten müßte; aber die Polemik auf der Kanzel ist nicht das rechte Mittel dazu, es wäre denn etwa da, wo besondere Massenbewegungen auf religiösem Gebiet stattfinden, so daß Gemeinden sich bilden oder auflösen und bestehende Rechtsverhältnisse angetastet werden, wie das je beim Beginn einer neuen Sektenbildung vorkommt. Hat eine Sekte oder Confession

aber einmal einen Stillstand gefunden, so verliert sie ihre Expansivkraft, zieht wohl noch Einzelne aber keine Massen mehr an sich, läßt sich aber auch nicht mehr auf dem Wege der blosen Belehrung zur Kirche zurückführen, und dann hat die Polemik weder für die eigenen Pfarrkinder noch für die Mitglieder der Sekte eine Bedeutung, oder vielmehr sie würde nur die Beziehungen beider zu einander verbittern. Was Katholiken im confessionellen Hader da und dort schon Bitteres erfahren haben von ihren Gegnern, darf uns nicht die Grundsätze der Duldung und Liebe und die abwartende Geduld verleiden; Gefühle der Rache und Wiedervergeltung für die in protestantischen Kirchen und Schulen den Katholiken angethanen Unbilden dürfen uns nicht in unserm Benehmen als Christen leiten und schon der gewöhnliche Menschenverstand muß uns erkennen lassen, daß eine Aufreizung der Leidenschaften von unserer Seite nur doppelt herbe Repressalien von der andern Seite zur Folge hätte. Es läßt sich aber auch die eigene Sache gegen momentan gefährliche Anschauungen und Irrthümer vertheidigen, ohne daß wir zum Angriffskrieg schreiten und mit Waffen kämpfen, die sich am Ende gegen uns selbst kehren würden. Wenn aber doch die Apologie mehr oder weniger mit der Polemik verwandt ist, so müssen wir nur um so behutsamer uns die Schwierigkeiten einer ersprießlichen Vertheidigungspredigt vergegenwärtigen. Auch dieser Erwägung müssen wir einen Abschnitt widmen.

III.

Wenn wir in wissenschaftlicher Weise mit Andersdenkenden über die Streitpunkte, die zwischen der Theologie und den rein menschlichen Wissenschaften mitten inne liegen,

uns zu verständigen suchen, so stellen wir uns mit dem Gegner wenigstens äußerlich auf den Standpunkt der Gleichberechtigung; wir nehmen nicht nur den Zweifel an der Wahrheit unsrer Lehre als einen gegebenen an, sondern wir erkennen dem Zweifel ein gewisses Recht zu; wir machen es uns begreiflich, wie der Gegner zu einer andern Weltanschauung, als die unsrige ist, kommt, und wie das menschliche Denken an dem Punkte anlangt, an welchem es die übernatürliche Offenbarung und die Auktorität der Kirche in Frage stellt. Wir gestehen dem Gegner nicht blos ein Recht sondern selbst eine Pflicht des Zweifelns zu; denn da er principiell von Anschauungen ausgeht, die wir für irrthümliche halten, so muß er zuerst in seinen frühern Ueberzeugnngen erschüttert und durch den Zweifel zum Nachdenken und Forschen geleitet werden.

Nicht so verhält sichs auf der Kanzel. Hier soll der Zweifel nicht als gegeben vorausgesetzt werden; und wenn er wirklich schon mit einer gewissen Macht bestünde, so dürfte man ihm doch keinerlei Berechtigung zugestehen; man dürfte nicht mit ihm unterhandeln.

Nun ist es aber ein wesentliches Merkmal der apologetischen Methode, daß sie die Sache, die sie vertheidigen will, künstlich in Zweifel zieht und den Argumenten der Gegner eine gewisse Stärke beimißt. Man kann dieß thun, wenn man die volle Zuversicht hat, alle Zweifel und Gegengründe sicher und schlagend zu widerlegen; dazu aber gehören drei Dinge; fürs erste muß die Sache selbst, die man vertheidigt, eine evidente Begründung zulassen; sodann muß der Apologet selbst des Gegenstandes in vollem Maße mächtig und seiner Aufgabe geistig gewachsen sein, und

endlich müssen die Zuhörer für eine glänzende oder schlagende Beweisführung empfänglich sein.

Fassen wir zunächst den letzten Punkt ins Auge, so ist einleuchtend, daß es überall leichter ist, Zweifel zu erregen als sie wieder zu beschwichtigen. Der Zweifel bezeichnet schon eine Haltstation der Vernunft auf dem vom Glauben abführenden Wege; der Zweifelnde fühlt sich schon als Denker, aber das ist bei Zuhörern von gewöhnlichem Schlag nicht ein geübtes, auf den Grund gehendes Denken und nicht die Frucht freier geistiger Regsamkeit, sondern es ist eine rohe Naturkraft des Widerstandes, das Widerstreben des fleischlichen Menschen gegen das Geistige; ein solcher Denker denkt ein Problem nicht durch, sondern bleibt an irgend einem Punkt der Oberfläche stehen; dem vulgären Verstande leuchten oberflächliche Beweise und Scheingründe ein, auf den verborgenen geistigen Grund der Wahrheit dringt er nicht. Ist es ja selbst unter den Theologen so, daß die seichtere, dem sinnlichen Verstande erreichbare Auffassung mehr Anhänger findet, als eine tiefere und geistige. So wäre nun zu befürchten, daß Manche aus einer apologetischen Predigt sich eher die Argumente für den Irrthum als die für die Offenbarungswahrheit aneigneten, weil sie nicht die geistige Kraft und Uebung für das Verständniß geistvoller Erörterungen besitzen.

Es ist aber doch wohl auch denkbar, daß der Redner selbst sich an eine Sache wagt, deren er nicht recht mächtig ist; ja je mehr er sich über die Schwierigkeit der apologetischen Predigtweise selber täuscht, und je mehr er seine eigenen Kräfte und Kenntnisse überschätzt, desto näher liegt die Gefahr, daß er eine gute Sache mit unzureichenden Mitteln verfechte und sie dadurch bloßstelle. Es ist ohnehin

leichter, zehn Fragen aufzustellen, als nur eine einzige richtig zu beantworten. Die Sache des Glaubens aber kann es nicht ertragen, daß sie bloßgestellt wird; es handelt sich bei ihr nicht um eine bloße Theorie, sondern um die Ordnung des Lebens. Die Religion ist das Auge im Menschenleben, sie kann nicht angetastet werden, ohne die tiefsten und unheilvollsten Nachwirkungen zu empfinden. Auf dem Gebiete der Natur mag ein mißglücktes Experiment ganz unschädlich verlaufen und das Vertrauen auf die Wahrheit dieser oder jener Hypothese noch nicht erschüttern: in Sachen der Religion und des Glaubens darf man nicht unglücklich experimentiren.

Von der größten Wichtigkeit ist hiebei die auktoritative Stellung, die dem kirchlichen Prediger zukommt, die solidarische Verbindung, in welcher er mit der Kirche steht. Wer nur im eigenen Namen und auf eigene Verantwortung eine Meinung kundgibt, oder eine Schrift veröffentlicht, trägt auch das Risico für sich allein, ein Widerspruch trifft ihn allein, er kann seine Streitsache wieder zurückziehen, seinen Fehler zugeben, und die Sache ist zu Ende. Schon anders verhält es sich mit demjenigen, der als Vertreter und im Namen einer bestimmten Richtung, Fraktion oder Schule redet; er darf in seinen Kundgebungen keinen Augenblick die Rücksicht auf die Partei, die durch ihn zum Worte kommt, vergessen; seine Aeußerungen enthalten die Gedanken, das Programm einer Gemeinschaft, die ihn in Verantwortung nimmt; ein Vorwurf, den er sich zuzieht, fällt auf die Gemeinschaft, einen Fehler, den er macht, büßt die Partei; was einmal als Doctrin der Fraktion ausgesprochen worden ist, kann nicht mehr vom Einzelnen desavouirt werden.

In einer solchen Verbindung steht nun der katholische Theologe, Schriftsteller, Prediger mit der Kirche selbst, in deren Namen er Lehren verkündet und Forderungen aufstellt. Durch diese solidarische Verbindung unterscheidet sich der Standpunkt der Katholicität von dem Subjektivismus der protestantischen Predigt. Die Dogmatik eines protestestantischen Theologen ist nicht die des gesammten Protestantismus, noch auch nur einer bestimmten Landeskirche; die Predigt des protestantischen Seelsorgers enthält nicht zugleich das Bekenntniß seiner Gemeinde; jeder ist nur für seine subjektive Aufstellung verantwortlich oder repräsentirt höchstens einen verhältnißmäßig kleinen Bruchtheil des Ganzen; er kann auch nur so viel Glauben beanspruchen, als er die Zuhörer durch seine Gründe überzeugt, und jeder Zuhörer nimmt aus seiner Predigt nur das, was sich dem subjektiven Glaubensbewußtsein bewährt. In der katholischen Kirche vollzieht sich diese Scheidung zwischen der subjektiven Auffassung des Predigers und der objektiven amtlichen Auktorität nicht so leicht; derjenige Prediger vergißt seine Stellung, welcher Theorieen gleichsam als Grundsätze im Namen seiner Kirche vertheidigt; erweisen sich solche Theorieen als schwach begründet, so wird dadurch das Ansehen der Kirche selbst geschwächt. Wir haben damit schon wieder eine neue Schwierigkeit der apologetischen Predigt berührt.

IV.

Unser kirchlicher Standpunkt bringt es mit sich, daß wir ebenso von der Vernünftigkeit unsrer kirchlichen Lehre wie von dem übernatürlichen Offenbarungscharakter derselben überzeugt sind; das göttliche Wort, Offenbarung des göttlichen Logos, ist uns die höchste Weisheit und muß sich als

solche unsrer Vernunft bewähren, und ebenso muß sich die Offenbarungswahrheit als untrüglicher Maßstab erweisen, an welchem wir jede menschliche Vernunfterkenntniß messen. Uns ist in der Kirche die objektive Wahrheit hinterlegt.

Allein nun geschieht es nicht selten, daß der Prediger an die Stelle der objektiven Glaubensgewißheit seine persönliche Zuversicht setzt, womit er die Lehre der Kirche auslegt und ihren Sinn und Geist erklärt.

Stellen wir uns einmal vor, es wäre in einer Gemeinde, in welcher der Reihe nach oder gleichzeitig mehrere Seelsorger gewirkt, Alles wie ein Evangelium geglaubt worden, was jeder Prediger gelehrt, Alles ins Werk gesetzt und eingeführt worden, was jeder gebieten und einrichten wollte. Wer erschrickt nicht bei dem Gedanken an die Verwirrung, welche in einer solchen Gemeinde entstehen müßte! Wie viel Unreifes, Uebereiltes, Unpraktisches würde nicht zu Tage getreten sein! Die objektive Gewißheit der kirchlichen Lehre bewahrt noch nicht vor falschen Schlußfolgerungen und verfehlter Nutzanwendung im einzelnen; auch der tüchtigste Seelsorger macht hierüber seine Erfahrungen; und umgekehrt pflegt die Zuversicht desjenigen am größten zu sein, der die wenigsten persönlichen Lebenserfahrungen gemacht hat; man braucht dabei noch gar nicht einmal an jenen geistlichen Hochmuth zu denken, der Alles beurtheilen zu können meint und über Alles zu Gericht sitzt. Gar Mancher schon hat für Himmelslicht gehalten, was doch nur in seiner überreizten Phantasie aufgeleuchtet. Aber sehen wir auch von jenen ab, welche sich für die besonders Erleuchteten halten, so bleibt immer noch eine doppelte Klippe übrig, an welcher die falsche Sicherheit des Predigers scheitern

kann. Der Apologet kann sich täuschen in dem, was er vertheidigt, wie in dem was er verwirft oder bekämpft.

Der gewiegteste Kenner der Theologie weiß auch am besten, wie vorsichtig man mit dogmatischen Behauptungen oder Bezichtigungen sein muß, und wie gar leicht es geschieht, daß man theologische Lieblingsmeinungen für absolut verbindliche Wahrheiten ausgibt, wenn man sie nur durch das Ansehen dieses oder jenes Theologen unterstützen kann. Und was hat man nicht schon aus den Kirchenvätern herausgelesen, wie viele falsche Citate und verzerrte und verunstaltete Sentenzen hat man nicht schon auf die Kanzeln gebracht!

So wenig man ehemals dem positiven Glauben gute Dienste geleistet hat durch eine rationalisirende Abschwächung des Geheimnißvollen und Wunderbaren in christlicher Lehre und Geschichte, ebenso wenig darf man sich nun aber auch Erfolg versprechen, wenn man wieder zu den crassesten und sinnlichsten Vorstellungen der religiösen Wahrheiten zurückgreift. Auch die gläubigen Leute werden nicht dadurch frömmer und sittlicher, daß man ihnen die Freuden des Himmels und die Schrecken der Hölle oder des Fegfeuers möglichst materiell, greifbar, grob und damit unwahr schildert; geradezu frevelhaft aber wäre es, wollte man den Geist des Skepticismus, wo er schon einmal sich regt, auch noch herausfordern durch eine roh sinnliche Auffassung und Auslegung der kirchlichen Lehre, durch einen sinnlich-anstößigen Cultus. Würden wir auf solche Weise die geistiger angelegten Naturen abstoßen und den kühlern Verstandesmenschen mit halber Bildung geradezu Fallstricke legen, so würden wir für diesen Verlust einen sehr ungenügenden Ersatz finden in dem größeren Eifer derjenigen, welche wie

Weiber und Kinder gerne am sinnlichen Bilde hängen und sich dadurch entflammen lassen.

In Dingen, die unmittelbar der kirchlichen Lehre und Sitte angehören, dürfen wir keine Concessionen machen; für sie müssen wir dem Gegner gegenüber voll einstehen; dagegen in Fragen, die nur in entfernterer Beziehung zur Religion und zum Glauben stehen, nöthigt uns die fortschreitende wissenschaftliche und geschichtliche Erkenntniß manche Concessionen ab, und es geschieht jedesmal zum unberechenbaren Schaden der Religion selbst, wenn man sich gegen solche Nothwendigkeit allzulange sträubt. Es gibt Lehren und Thaten, die in einer frühern Zeit ihre Berechtigung hatten; selbst was an ihnen jetzt positiv als irrthümlich erkannt wird, kann wenigstens aus der jeweiligen Sachlage heraus begriffen und zurechtgelegt werden; aber man muß auch anerkennen wollen, daß manche frühere Doctrin veraltet, daß manche alte Form mit Recht zerbrochen worden und daß im Laufe der Zeiten manches geschehen ist, wofür wir die Verantwortung nicht auf uns nehmen möchten. Man muß nicht Alles vertheidigen wollen, was je einmal, sei es auch von den hervorragendsten Männern ihrer Zeit, gelehrt, gewollt und geschaffen worden ist; und ebenso wenig soll alles Bestehende, nur darum weil es besteht, im Namen der Religion vertheidigt werden. Es ist ein Hegel'scher, nicht ein christlicher Gedanke, daß Alles, was ist, vernünftig sei.

Man beobachte nur, wie unsicher und unbestimmt in der katholischen Predigt und Litteratur operirt wird mit Sätzen wie: die Kirche lehrt, die Kirche ordnet an. Was bestimmt und direkt von der Kirche als solcher auf dem Gebiete der Glaubens- und Sittenlehre, der Liturgie und

des kirchlichen Rechts ausgesprochen und angeordnet ist, läßt sich auf einen verhältnißmässig engen Raum bringen; was aber Einzelne gethan haben, um Sinn und Geist der kirchlichen Lehren richtig zu deuten, soll zwar in seinem Werthe nicht unterschätzt werden; dennoch es ist nicht schlechthin Lehre und Anordnung der Kirche als solcher, hat vielmehr in vielen Fällen nur einen subjektiven und vergänglichen Werth. Es ist ein Spiel mit Worten und Begriffen, das mit der Bezeichnung kirchlich getrieben wird; man möchte damit vergessen machen, daß die Kirche, so wie sie sich in der Geschichte darstellt, auch ihre menschliche Seite hat, von Menschen in ihren Schicksalen bestimmt wird und daher auch menschlichen Fehlgriffen ausgesetzt ist; die Kirche als ideale göttliche Institution möchte man identificiren mit den Einzelnen in ihr, die in ihrem Namen sprechen und anordnen. Die schlimmste Consequenz aus dieser Begriffsverwechslung ist die, daß man schlechthin Alles leugnet, was die Kritik an kirchlichen Einrichtungen verschiedener Zeiten glaubt bemängeln zu können, und daß man glaubt Alles vertheidigen zu müssen, auch was im Lichte einer fortgeschrittenern Erkenntniß als hinfällig erscheint; daher denn die Vorwürfe der Lichtscheue, die man den Katholiken macht; daher auch eine nur allzuoft ausgesprochene Feindseligkeit gegen nüchterne Kritik und wissenschaftliche Hypothesen, überhaupt gegen alles Neue. Ein Apologet dieser Richtung setzt sich dem Verdacht aus, daß er vertheidige, was er selbst nicht glaubt.

Es kann eine Institution der Idee nach ganz aus dem Geist der Kirche hervorgegangen sein, aber in der Ausführung durch menschliche Mittel und Menschenrath so weit hinter der Idee zurückgeblieben sein, daß man das Heilige

und Göttliche in ihr kaum mehr erkennt. Wir werden nun um der unvollkommenen Ausführung willen den hohen Gedanken selbst nicht verachten, sowenig wir um des Mißbrauchs willen, der sich an die gute Sache anknüpft, diese selbst verwerfen; aber wir müssen doch wohl in der Apologie die menschlich-gebrechliche Erscheinungsweise von der Idee selbst unterscheiden. Es ist uns zwar erlaubt, an einem achtungswerthen Freund auch gewisse menschliche Eigenheiten und Fehler liebenswürdig zu finden; um so weniger werden wir uns an gewissen irdischen Zufälligkeiten in der Gestalt unsrer heil. Kirche stoßen; aber aufrechthalten und vertheidigen dürfen wir doch nur dasjenige, was dauernd und wahr und göttlich ist.

Hätten wir es an diesem Orte anstatt mit dem Prediger in der normalen Seelsorge, mit solchen Apologeten zu thun, die in den gelehrten und litterarischen Kampf unmittelbar eintreten, so wäre auch ein Wort zu denjenigen zu reden, deren Grundsatz ist, daß man zwar nicht alles Geschehene und Bestehende billigen aber doch darüber schweigen müsse, um nicht irgendwelche Unehre auf die Kirche selbst zu bringen. Das Motiv, welches dieser Auffassung zu Grunde liegt, anerkennen wir als ein ehrenwerthes und nicht unberechtigtes, während wir umgekehrt an der Lust, Fehler der eigenen Partei aufzusuchen und in die Wunden am Leibe der Kirche zu greifen, noch keinen besondern Erweis von Wahrheitsliebe und Unparteilichkeit zu erkennen vermögen. Aber wenn ein Schweigen und Vertuschen nur auf Kosten der Wahrheit und Redlichkeit möglich ist, dann ist es auch dem wärmsten und treuesten Anhänger einer Sache nicht gestattet, die Wahrheit abzuleugnen, oder durch Schweigen

den Schein zu erwecken, als habe man die Wahrheit zu scheuen.

Auf die Kanzel aber gehören Erörterungen über Mißbräuche in der Kirche und über Mißgriffe der kirchlichen Organe früherer oder unserer Zeit allerdings nicht.

II.

Recensionen.

1.

Logik von Dr. **Christoph Sigwart**. Erster Band. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluß. Tübingen, 1873. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. IX und 420 S.

In einer so viel bearbeiteten Disciplin, wie die Logik es ist, begrüßt man eine neue Arbeit nur dann mit Freude, wenn sie unverkennbare Vorzüge aufzuweisen hat und einem wirklichen Bedürfniß der fortschreitenden Wissenschaft entgegenkommt. Nun nimmt in der Logik die Frage nach der Methode des Denkens die größte Bedeutung für sich in Anspruch, seitdem es sich darum handelt, den Gegensatz des Empirismus und Idealismus auszugleichen und darzuthun, wie, auf welchem Wege das Denken zu gewissen und allgemein giltigen Erkenntnissen gelange. Die Lösung dieser Frage intendirt denn auch die Logik von Chr. Sigwart, ein in edler Einfachheit und mit großem Scharfsinn geschriebenes Werk.

Sigwart selbst bezeichnet seine Arbeit als einen Versuch, die Logik unter dem Gesichtspunkt der Methodenlehre zu

gestalten und sie dadurch in lebendige Beziehung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart zu setzen. Zur Ausführung dieses Versuches enthält der bis jetzt erschienene erste Band, der sich mit der Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluß befaßt, die Vorbereitung und Grundlegung. Die Logik wird hier bestimmt als die Kunstlehre des Denkens, welche Anleitung gibt zu gewissen und allgemeingiltigen Sätzen zu gelangen. Denn der gemeinsame Charakter alles dessen, was wir wahr nennen, besteht darin, daß es ein nothwendig und allgemeingiltig Gedachtes ist (S. 8). Auch wenn wir mit dem Zweck der richtigen Erkenntniß der Dinge denken, können wir mit Sicherheit das Ziel, dem unser Denken zustrebt, nicht anders bestimmen, als so, daß unser Denken darauf ausgehe, in dem Bewußtsein seiner Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit zu beruhen, da die Möglichkeit, unsere Erkenntniß mit den Dingen, wie sie an sich sind, zu vergleichen, uns für immer verschlossen ist. Weil nun aber, wie die Thatsachen des Irrthums und des Streites lehren, das Denken jenen Zweck häufig verfehlt, so ergibt sich das Bedürfniß einer Disciplin, welche das Denken so vollziehen lehrt, daß das Gedachte nothwendig und vom Bewußtsein seiner Nothwendigkeit begleitet sei. Indem die Logik, von jenem Zweck ausgehend, die Bedingungen untersucht, unter denen er erreicht wird, stellt sie einerseits die Kriterien des wahren Denkens auf, die aus der Forderung der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit fließen, andrerseits gibt sie die Anweisung, die Denkoperationen so einzurichten, daß der Zweck erreicht wird. So ist die Logik nach der einen Seite eine kritische Disciplin gegenüber dem schon vollzogenen Denken, auf der andern Seite eine Kunstlehre. Jedoch ist

ihre Bedeutung als Kunstlehre die oberste und diejenige welche ihr eigentliches Wesen ausmacht, da die Kritik einen Werth nur hat, sofern sie ein Mittel ist, den Zweck zu erreichen (S. 16). Als Kunstlehre aber ist sie eine formale Wissenschaft, indem sie sich darauf beschränkt, theils die allgemeinen Forderungen darzulegen, die jeder Satz erfüllen muß, damit er nothwendig und allgemeingiltig sei, theils die allgemeinen Bedingungen und Regeln namhaft zu machen, nach welchen von gegebenen Voraussetzungen aus auf nothwendige und allgemeingiltige Weise fortgeschritten werden kann, von Voraussetzungen, die, wenn sie auch als ungewiß anerkannt werden, doch den Ausgangspunkt für das fernere Denken abgeben müssen. Sie ist nicht formal in dem Sinne, daß sie von der allgemeinen Beschaffenheit dieser Voraussetzungen, also etwa von der Art und Weise, wie unser Denken von der Sinnesempfindung Stoff erhält oder von der historischen Bedingtheit desselben durch die menschliche Gesellschaft ganz absehen könnte, sondern es wird nur abgesehen von der besondern Beschaffenheit des jeweiligen Ausgangspunktes einer Reihe von Denkprozessen (S. 14). Und eben weil sie von dieser besonderen Beschaffenheit absieht, verbürgt die Befolgung ihrer Regeln nicht nothwendig materiale Wahrheit der Resultate, sondern nur die formale Richtigkeit des Verfahrens (S. 10).

Die logische Untersuchung selber hat der gestellten Aufgabe gemäß folgenden Gang einzuhalten. Ausgehend von dem aristotelischen Satze, daß Wahrheit und Irrthum nur insoweit hervortreten, als das Denken die Gestalt von Urtheilen angenommen hat, muß sie vor allem das Wesen der Urtheilsfunction betrachten, damit diese in ihrer Natur

richtig verstanden und die in ihr liegenden Voraussetzungen erkannt werden. Als Urtheil im logischen Sinne aber ist, wie Sigwart gegenüber von Ulrici bemerkt, jeder Aussagesatz, nicht bloß das Subsumtionsurtheil anzuerkennen. Ist sodann die Untersuchung dessen, was im Urtheilen geschieht, beendigt, so läßt sich nach den Anforderungen fragen, welche an ein vollkommenes, dem Zwecke nach allen Seiten entsprechendes Urtheilen gestellt werden müssen. Diese Anforderungen concentriren sich in zwei Punkten: erstens, daß die Elemente des Urtheils durchgängig bestimmt sind, und zweitens, daß der Urtheilsact selbst auf nothwendige Weise aus seinen Voraussetzungen hervorgehe. Daher folgt auf die Lehre vom Urtheil die Lehre vom Begriff und vom Schluß als Inbegriff normativer Gesetze für die Bildung vollkommener Urtheile. Endlich handelt es sich darum, wie, auf welchem Wege das vollkommene Denken erreichbar sei, d. h. um die Methoden, zu richtigen Begriffen und brauchbaren Voraussetzungen von Urtheilen und Schlüssen zu gelangen. Dies ist das Gebiet der Kunstlehre im engern Sinn, die eigentlich technische Anweisung, zu welcher die beiden vorangehenden Theile die nothwendigen Voraussetzungen bilden. In ihr hat als wichtigster Theil die Lehre von der Induction ihre Stelle als die Lehre von der Methode, aus einzelnen Wahrnehmungen Begriffe und allgemeine Sätze zu gewinnen. Daher zerfällt die Logik in drei Theile, einen analytischen, welcher das Wesen und die Voraussetzungen des Urtheilens, einen gesetzgebenden, welcher die logische Vollkommenheit der Urtheile und ihre Bedingungen, bestimmte Begriffe und giltige Schlüsse, und einen technischen Theil, welcher die Methode des Denkens zu seinem Gegenstande hat (S. 19).

Indem Sigwart der Logik diese Aufgabe und diesen Gang der Untersuchung zuweist, will er die verschiedenen Gesichtspunkte vereinigen, die in der Bearbeitung dieser Disciplin hervorgetreten sind, und jedem sein Recht widerfahren lassen. Wenn man einerseits der Logik die Aufgabe zuwies, die Naturformen und Naturgesetze des Denkens aufzustellen, denen es nothwendig folge, so sei damit die Aufgabe der Logik nicht erfüllt, da diese nicht eine Physik, sondern eine Ethik des Denkens sein wolle; wenn man sie andrerseits als Lehre von den Normen des menschlichen Denkens oder Erkennens definirte, so sei ihr dieser normative Charakter allerdings wesentlich, aber diese Normen können nicht anders erkannt werden als auf Grundlage des Studiums der natürlichen Kräfte und Functionsformen, welche durch jene Normen geregelt werden sollen, und ein bloßer Codex von Normalgesetzen genüge nicht den Zweck zu erreichen, um dessentwillen es überhaupt sich lohne, eine Logik aufzustellen. Um dieses Zweckes willen sei es vielmehr nöthig, die Methodenlehre, die meistens nur anhangsweise abgehandelt werde, zum eigentlichen, letzten und Hauptziel der logischen Wissenschaft zu machen. Insofern die Methodenlehre zu ihrem Hauptgegenstand das Werden der Wissenschaft aus den natürlich gegebenen Voraussetzungen des Wissens haben müsse, werde man auch denjenigen gerecht, welche, um der Leerheit und Abstractheit der formalen Logik zu entgehen, ihr die Aufgabe der Erkenntnißtheorie zuweisen, nur daß die Logik als Kunstlehre des Denkens alle Fragen über die metaphysische Bedeutung der Denkprozesse von sich ausschließe, das Denken als subjective Function betrachte und die Anforderungen an dasselbe nicht auf eine Erkenntniß des Seienden ausdehne, sondern auf

das Gebiet der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit beschränke (S. 20).

Ueberschauen wir nun die ganze Anlage, welche Sigwart der logischen Untersuchung gibt, so ist vor allem das anzuerkennen, daß sie ebenso die Leerheit der formalen Schullogik wie die Vermischung der Logik mit der Erkenntnißtheorie vermeidet. Auch heißt es nichts anderes als eine wesentliche Anforderung an die logische Wissenschaft erfüllen, wenn man dem gegenwärtigen Stand der Philosophie gemäß die Frage nach dem inductiven Verfahren des Denkens in den Vordergrund stellt, da das Denken eben auf inductivem Wege zu Begriffen und allgemeinen Sätzen gelangen muß. Endlich läßt sich, die Bedeutung der Methode des Denkens angesehen, principiell gewiß nichts dagegen einwenden, daß die ganze Logik unter dem Gesichtspunkt der Methodenlehre behandelt werde. Wohl aber kann man darüber getheilter Ansicht sein, ob sie, um alle Einseitigkeiten zu vermeiden, gerade unter diesem Gesichtspunkt gestaltet werden müsse. Wenn die Methodenlehre das Werden der Wissenschaft aus den natürlich gegebenen Voraussetzungen des Wissens zu ihrem Hauptgegenstande hat, so scheint dies eigentlich darauf hinzuweisen, daß die Logik als integraler, aber besonderer Theil der gesammten Wissenschaftslehre behandelt sein will und zwar in der Eigenschaft als formale Logik, welche von dem Grundsatz ausgeht, daß das richtige Denken d. h. dasjenige, welches nach den apriorischen Gesetzen und Normen, also auf nothwendige und allgemeingiltige Weise thätig ist zur Wahrheit führt, sei dies nun formale Wahrheit, wenn es sich bloß um den logisch richtigen Fortschritt des Denkens von irgendwie gegebenen Prämissen aus handelt, oder materiale Wahrheit, wenn es auch auf die Denknoth-

wendigkeit und Allgemeingiltigkeit dieser Prämissen ankommt. Weil aus dem Bewußtsein der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Gedachten auch das Bewußtsein von der Objectivität desselben hervorgeht, so steht die Logik im engsten Zusammenhang mit der Erkenntnißtheorie, so daß sie, wie Ulrici sagt, als der erste, Grund legende Theil der Erkenntnißtheorie betrachtet werden kann, als die Basis, auf welcher diese unmittelbar, ohne auf das metaphysische Gebiet überzugehen, sich aufbauen kann, und von welcher aus erst ein Uebergang zur Metaphysik sich darbietet.

Es muß ferner allerdings zugegeben werden, daß, wie Lott sagt, die Logik nicht aufhört, formal zu sein, auch wenn sie, zu Aristoteles zurückkehrend, statt vom Begriff vom Urtheil aus ihre Entwicklung nimmt. Indessen wenn man darum vom Urtheil ausgeht, weil sich in der Form des Urtheils der volle Denkact abschließt, und alle übrigen Functionen des Denkens nur als Vorbereitungen und Bedingungen desselben in Betracht zieht, so ist unvermeidlich, daß die natürliche Reihenfolge der Denkfunctionen durchbrochen und das Wesen und die Bedeutung derjenigen Functionen, die man nur als Bedingungen des Urtheilens ansieht, nicht vollständig gewürdigt wird. Auch möchte es fraglich sein, ob es der richtigste Weg der Untersuchung sei, nach dem Vorgang des Aristoteles mit einer äußerlichen Betrachtung der Urtheilsfunction anzuheben und an der Hand der Sprache die Elemente des Urtheils auszusondern, anstatt auf den psychologischen Grund der Urtheilsform zurückzugehen, womit nicht ausgeschlossen wäre, daß das wichtige Verhältniß des Gedankens zu seiner sprachlichen Bezeichnung in genügender Weise dargelegt würde.

Um nun in aller Kürze auf das Einzelne einzugehen,

so bemerken wir vor allem, daß wir bei Sigwart eine ganze Reihe trefflicher Ausführungen finden. Im ersten, analytischen Theil gibt er eine sehr einläßliche und lehrreiche Darstellung der Urtheilsformen nach ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität, wobei er namentlich Sätze aus der formalistischen Logik von Kant zurückweist, ihnen die Lehre des Stagiriten gegenüberstellt und überhaupt die traditionelle Schullogik einer gesunden Kritik unterzieht. Auch das Denkgesetz der Identität kommt hier zur Sprache. Das Wesen des logischen Urtheils nämlich ist nicht erschöpft mit der Synthese verschiedener Vorstellungen, sondern schließt in sich zugleich das Bewußtsein der objectiven Giltigkeit dieser Synthese. Das Bewußtsein dieser objectiven Giltigkeit aber beruht auf ihrer Nothwendigkeit und diese Nothwendigkeit gründet sich auf die Uebereinstimmung der Vorstellungen, welche wiederum die Constanz derselben zur Voraussetzung hat (S. 77). Zwischen dem Einzelnen, das im Urtheil bestimmt werden soll, und dem bestimmenden allgemeinen Prädicat muß das Verhältniß der Uebereinstimmung bestehen und dies setzt wiederum voraus, daß jede Vorstellung für sich eine constante, sowie daß die Wortbezeichnung eine feste sei, weil sich zwischen Schwankendem und Fließendem keine Synthese vollziehen läßt (S. 82). Was nun Sigwart Princip der Constanz nennt, ist nichts anderes als das Princip der Identität und sein Princip der Uebereinstimmung nichts anderes als dasselbe Princip der Identität in seiner Anwendung auf die Begriffsbildung des vergleichenden Denkens, das im Allgemeinbegriff relativ Identisches vorstellig macht. Aehnlich verhält es sich mit dem Satz: A ist nicht non-A, der nach Sigwart dem verneinenden Urtheil zu Grunde liegt (S. 132); es ist

die negative Kehrseite des Princips der Identität, der gewöhnlich sogenannte Satz des Widerspruchs. Denn die Verneinung, heißt es S. 124, wehrt die Aufhebung der festen Unterschiede der Objecte ab und hält der Synthese des Urtheils den Unterschied entgegen; das verneinende Urtheilen hebt nur durch einen ausdrücklichen Act in's Bewußtsein, was unbewußt schon in der Bildung unserer Vorstellungen enthalten war, die Unterscheidung verschiedenen Vorstellungsinhaltes innerhalb der verschiedenen Kategorien. Eben daraus aber, daß das Princip der Identität wie das des Widerspruchs schon bei der Bildung der Vorstellungen das Denken leiten muß, daß die Verneinung bereits eine Function des unterscheidenden Denkens ist und die Bildung der Vorstellungen selbst, die im Urtheil verknüpft werden, nach der Norm der Kategorien sich vollzieht, folgt eben, daß das Verständniß der Urtheilsfunction die Kenntniß der logischen Gesetze und Kategorien voraussetzt, eine Folge, aus der wir entnehmen, daß auch im Gange der logischen Untersuchung der Lehre vom Urtheil die von den logischen Gesetzen und den Kategorien vorangestellt werden soll.

Da die Verneinung schon eine Function des unterscheidenden Denkens ist, so scheint es uns nicht, daß der Satz des Widerspruchs sich ausschließlich auf das Verhältniß eines positiven Urtheils zu seiner Verneinung beziehe und etwas wesentlich anderes sei als das gewöhnlich sogenannte principium contradictionis (S. 144); wir glauben vielmehr, daß letzteres sich auf den aristotelischen Satz des Widerspruchs zurückführen läßt. Für um so beachtenswerther halten wir es, wenn S. 155 ff. mit dem Satz des Widerspruchs der Satz der doppelten Verneinung und der

des ausgeschlossenen Dritten in Verbindung gesetzt werden. Dem Satz der Verneinung wird sodann als fundamentales Functionsgesetz unseres Denkens der Satz vom Grund und der Folge, der das Wesen der logischen Nothwendigkeit ausspricht, zur Seite gestellt und gegenüber Leibnitz und Andern mit vollem Recht hervorgehoben, daß das logische Verhältniß des Grundes und der Folge nicht mit der realen Causalität vermengt und verwechselt werden darf (S. 203). Im Anschluß hieran wird die Unterscheidung der Urtheile nach dem Gesichtspunkt der Modalität verworfen und werden alle Sätze, die sich bloß auf Wahrscheinlichkeitsgründe stützen, also nicht die volle Gewißheit ihrer Giltigkeit voraussetzen, in das Gebiet der Hypothese verwiesen, die ein Drittes zwischen Bejahung und Verneinung und darum kein Urtheil sei (S. 202). Eben weil es der Weg des Denkens ist, von der bloßen Hypothese, dem Möglichen, zum Nothwendigen vorzudringen, stellen sich dem kategorischen Urtheil das hypothetische und disjunctive zur Seite. Wie das problematische Urtheil eigentlich das Urtheil ist, daß eine Hypothese möglich sei, so besagt das hypothetische, daß sie nothwendige Folge einer andern Hypothese, und das disjunctive, daß unter einer Anzahl bestimmter, sich ausschließender Hypothesen eine nothwendig wahr sei (S. 259). Ein Grund also, auf den sich eine Hypothese stützt, ist nach Sigwart ein bloßer Wahrscheinlichkeitsgrund und logischer Grund verdient ausschließlich nur ein solcher genannt zu werden, welcher das Urtheil denknothwendig macht oder die Gewißheit seiner Giltigkeit zur Folge hat.

Dieser Begriff des logischen Grundes leitet über zur Aufgabe des zweiten, normativen Theils der Logik. Setzt nämlich jedes Urtheil die Gewißheit seiner Giltigkeit voraus

und ist es nur berechtigt, wenn es logisch nothwendig ist, so muß der Urtheilende sich des logischen Grundes desselben bewußt sein. Das Bewußtsein des Grundes aber zerfällt in das Bewußtsein, vermöge dessen ein Urtheil B aus seinen Voraussetzungen folgt, und in das Bewußtsein dieser Voraussetzungen, die entweder selbst wieder Urtheile oder Objecte des Bewußtseins anderer Art sind, über die es nur das Bewußtsein gibt, daß wir sie jetzt vorstellen. Im letzteren Falle sind wir mit der logischen Nothwendigkeit an einem Letzten angelangt, das als ein rein Thatsächliches zu betrachten ist und bei dem nur gefragt werden kann, was mit allgemeingiltiger Nothwendigkeit daraus folge. Im ersteren Falle dagegen zerlegt sich das Bewußtsein der Nothwendigkeit einerseits in das Bewußtsein der Gesetze, nach denen aus Urtheilen andere Urtheile folgen (d. h. der Regeln der Folgerung), andrerseits in das Bewußtsein der Giltigkeit der Voraussetzungen, auf welche wieder dieselben Anforderungen Anwendung finden, daß man sich des Grundes dieser Urtheile bewußt sein müsse, wovon nur die Urtheile ausgeschlossen sind, deren evidente Gewißheit als eine unmittelbar thatsächliche angesehen werden müßte, und ebenso diejenigen, welche die fundamentalen Gesetze aller Nothwendigkeit ausmachen und deren Giltigkeit darum nur anerkannt werden kann. Daraus ergibt sich für die Logik die Aufgabe, eben die Gesetze darzulegen, nach welchen bestimmte Vorstellungen Urtheile, bestimmte Urtheile andere Urtheile logisch nothwendig machen und deren Gewißheit begründen.

Es müssen aber nicht bloß die Urtheile selbst nach allgemeingiltigen und nothwendigen Gesetzen des Denkens begründet, sondern auch die Elemente derselben, zunächst die Prädicate, vollkommen bestimmt und constant und von allen

in derselben Weise gedacht sein. Daher muß die Logik, welche die Normalgesetze des Denkens aufstellen will, vor allem die Forderungen bestimmen, welche an die Vorstellungen selbst als Voraussetzungen des Urtheils zu stellen sind. Es zerfällt somit der zweite, normative Theil in drei Abschnitte: der erste untersucht die Forderungen, welche darin enthalten sind, daß unsere Vorstellungen logisch vollkommene Begriffe sein sollen, der zweite die Gesetze, nach welchen unmittelbare Urtheile begründet sind durch die Vorstellungen, welche in sie eingehen, und der dritte die Gesetze, nach welchen vermittelte Urtheile durch andere Urtheile begründet sind (S. 263 ff.). Die Lehre von den Begriffen führt uns wieder auf das Princip der Constanz zurück, von dem bereits im analytischen Theil die Rede war, da das Wesentliche des Begriffes eben in der Constanz und allseitigen Unterscheidung des mit einem bestimmten Wort bezeichneten Vorstellungsgehaltes besteht. Ebenso begegnen wir hier der Lehre von den Kategorien wieder. Sofern nämlich ein großer Theil der Vorstellungen zusammengesetzt ist, kann die Fixirung ihres Gehaltes nur durch eine bewußte Fixirung ihrer Elemente und der Art ihrer Synthese vollzogen werden. Dies ist aber nur möglich auf Grund einer erschöpfenden Einsicht in die Bildungsgesetze unserer Vorstellungen und führt auf ein System zusammengehöriger und aufeinander bezogener Functionen, auf das System der Kategorien, welche zugleich verschiedene Formen der Synthese des Mannigfaltigen enthalten (S. 282). Auf das Princip der Uebereinstimmung und des Widerspruchs gründet sich die Wahrheit derjenigen Urtheile, welche bloß über die Verhältnisse unserer festgestellten Begriffe etwas aussagen (S. 330). Unter den unmittelbaren Urtheilen über Seiendes stehen

in erster Linie diejenigen, welche das unmittelbare Bewußtsein unseres Thuns aussagen. Ihre Gewißheit ist eine nicht weiter zu analysirende. Sofern ihnen die Zeit anhaftet, setzen sie nicht nur die allgemeine Nothwendigkeit der Zeitvorstellung, sondern auch allgemeingiltige Regeln voraus, nach welchen jedem Moment sein Ort in der Zeitreihe angewiesen wird (S. 340). Die mittelbaren Urtheile über Seiendes außer uns sind die Wahrnehmungsurtheile. Die Bedingung ihrer objectiven Giltigkeit ist, daß die Nothwendigkeit, den subjectiven Wahrnehmungsinhalt überhaupt auf ein existirendes Ding zu beziehen, und daß ebenso allgemeine Gesetze feststehen, nach denen unsere räumlichen Anschauungen zu räumlichen Bestimmungen der Objecte, unsere Beziehungen von Eigenschaften und Thätigkeiten auf ein Ding zu realen Eigenschaften und Thätigkeiten von Substanzen, unsere Vorstellung seiner Relationen zu realen Relationen umgedeutet werden (S. 346 f.), also feste und nothwendige Regeln, nach welchen die Kategorien auf die Außendinge übertragen werden müssen. Daraus folgt, daß die rein empiristische Ansicht, welche die einzelnen Thatsachen der Wahrnehmung in ihrer Bedeutung als objective Aussagen für das unmittelbar Gewisse und das Fundament aller andern Sätze nimmt, eine Wissenschaft, die in allgemeingiltigen Sätzen bestünde, nicht zu begründen vermag; wenn sie es dennoch versucht, so geschieht es auf dem Weg der Erschleichung allgemeiner Grundsätze, die ihre Gewißheit nicht aus einer Erfahrung ableiten, sondern diese in der Form wahrer Urtheile erst möglich machen. Diese Grundsätze darzulegen, ist Aufgabe des dritten Theils der Logik, in welchem Sigwart zeigen will, wie aus der Natur der Aufgaben und der Bedingungen unserer Erkenntniß mit

Nothwendigkeit der Prozeß des Erfahrungswissens hervorgeht, den die Geschichte der wirklichen Entwicklung der Wissenschaft aufweist, daß nämlich die ganze Arbeit darin bestanden habe, dem Postulate, daß etwas sei, gemäß, auf Grund unserer Wahrnehmung ein Seiendes zu setzen und die Voraussetzungen, die wir hinsichtlich desselben machen, so zu bestimmen, daß unsere Aussagen darüber widerspruchslos sind (S. 369).

Im dritten und letzten Abschnitt des normativen Theils, der sich mit der Frage nach der Wahrheit der vermittelten Urtheile beschäftigt, unterwirft Sigwart die traditionelle Lehre vom Schluß einer gründlichen Revision. Als allgemeinste Formel alles Folgerns bezeichnet er den sog. gemischten hypothetischen Schluß, der eine einfache Anwendung des Satzes ist, daß mit dem Grunde die Folge gegeben und mit der Folge der Grund aufgehoben ist. Auf die beiden Formen, den modus ponens und tollens desselben müssen sich alle Arten der Ableitung einer einfachen Aussage zurückführen lassen (S. 374). Aus einem gegebenen Urtheile aber lassen sich auf Grund des Inhaltes seiner Elemente andere ableiten nach Regeln, die theils aus der Analyse des Prädicatsbegriffs theils durch das Zurückgehen auf den Umfang des Subjectsbegriffs zu gewinnen sind. Auf Grund dessen ergeben sich vier Schlußweisen, auf welche die positiven und negativen Schlußweisen der ersten und zweiten aristotelischen Figur zurückzuführen sind. Die Modi der dritten aristotelischen Figur waren bloß vom Interesse der aristotelischen Syllogistik aus berechtigt und die Einführung der vierten Figur beruhte auf einer rein äußerlichen Auffassung jener Syllogistik (S. 393 ff.). Uebrigens sind die Schulsyllogismen überhaupt bloß der natürliche Ausdruck für

Subsumtionsurtheile und Urtheile, welche einfache Prädicate eines Subjects aussagen. Wo es sich dagegen um verwickeltere Relationsverhältnisse, um die Abhängigkeit eines Prädicats von mehreren Voraussetzungen handelt, tritt die hypothetische Form mit folgender πρόςληψις als die naturgemäße Ausdrucksweise ein; und da diese zugleich alle allgemeinen kategorischen Urtheile unter sich begreift, so ist sie die naturgemäß gegebene Formel, um so mehr, als sie die Nothwendigkeit statt der Allgemeinheit als die eigentliche Basis des Schlusses heraustreten läßt (S. 411).

Das Angeführte mag hinreichen, um von der Gediegenheit und Bedeutung der Sigwart'schen Logik Zeugniß zu geben. Ihr gebührt unter den neueren Werken ähnlicher Art unstreitig eine hervorragende Stellung und der bis jetzt erschienene Band berechtigt vollständig dazu, der Veröffentlichung des zweiten Bandes mit regem Interesse entgegenzusehen.

Dr. Storz.

2.

Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304 edidit **Augustus Potthast** Huxariensis Westfalus. Opus ab academia litterarum berolinensi duplici praemio ornatum ejusque subsidiis liberalissime concessis editum. Vol. I. Berolini prostat in aedibus Rudolphi de Decker. 1874. p. 942. 4.

Es sind bereits vierundzwanzig Jahre verflossen, seitdem Jaffé seine Regesta pontificum romanorum ab

condita ecclesia ad annum p. Chr. nat. 1198 herausgab. Die wissenschaftliche Welt nahm das mit größtem Fleiß und seltener Akribie hergestellte Werk mit ungetheiltem Beifall auf und allseitig wurde der Wunsch rege, die verdienstvolle Arbeit möchte alsbald weiter geführt werden. Die Berliner Akademie der Wissenschaften sicherte ihrer Fortsetzung einen Preis zu und da und dort wurde dieselbe, wie man hörte, in Angriff genommen. Aber nur Einer hatte die Energie und Festigkeit, sich beharrlich und ausdauernd der großen und schweren Arbeit zu widmen und sie nicht bloß anzugreifen, sondern auch zur Ausführung zu bringen. Es ist das der oben genannte Verfasser, der sich bereits durch seine Bibliotheca historica medii aevi um die Geschichte und ihr Studium in hohem Grade verdient gemacht hat. Seine Fortsetzung der Papstregesten wird die Jahre 1198 bis 1304 umfassen und reicht in dem vorliegenden ersten Band bis zum Jahr 1241, gegenüber der von Jaffé bearbeiteten Periode allerdings eine kleine Spanne Zeit, aber keineswegs eine geringe Arbeit, da die Regesten des dreizehnten Jahrhunderts allein doppelt so viel Raum einnehmen als die der zwölf vorausgehenden Jahrhunderte zusammen. In einem solchen Maße fließen die Quellen vom dreizehnten Jahrhundert an reichlicher und in solchem Grade hat das Papstthum an Macht und Befugniß gewonnen! War es früher auf die geistlichen Angelegenheiten beschränkt, so steht es jetzt, da es unter Innocenz III. den Höhepunkt seiner Entwicklung erstiegen hat, ebenso an der Spitze des europäischen Staatensystems wie an der Spitze der katholischen Kirche; der Inhaber dieser Würde wird von einer beträchtlichen Anzahl von Ländern und Völkern auch als politischer Oberherr anerkannt und in allen Fällen hat

seine Stimme auch in weltlichen Angelegenheiten ein hohes Gewicht. In Rom concentriren sich daher in dieser Zeit die Fäden einer über die ganze bekannte Erde verzweigten Verwaltung und so begreift es sich, wenn die Regesten der 18½jährigen Regierung des Papstes Innocenz III. sich auf die erstaunliche Zahl 5316 belaufen und wenn die Regesten von nur drei Päpsten, nämlich außer Innocenz III. Honorius III. und Gregorius IX., da der vierzehntägige Pontifikat Cölestins IV. nicht ernstlich in Betracht kommt, den vorliegenden stattlichen Quartband von 942 Seiten füllen.

Der Verfasser hat sich bemüht, je am Schluß eines Pontifikates die Cardinäle, die die päpstlichen Bullen unterzeichneten, sowie die Ausfertiger der letztern zusammenzustellen und dabei die Bullen selbst zu bezeichnen, zu denen sie in der angeführten Beziehung stehen, während Jaffé je nur den Zeitabschnitt angab, in dem ihre bezügliche Wirksamkeit sich constatiren läßt. Dieses Verzeichniß läßt sich wohl da und dort in einzelnen Punkten noch ergänzen, in andern rectificiren und H. P. wird vielleicht selbst noch, wenn er etwa am Schluß seines Werkes eine Aehrenlese vornimmt, den Anlaß ergreifen, die wenigen und kleinen Versehen, die sich bei dieser minutiösen Arbeit einschlichen, zu berichtigen. Dabei könnte dann auch dasjenige nachgetragen werden, was er während des Druckes bezüglich der Regesten selbst an Kenntnissen etwa gewonnen hat. Denn daß ein Werk mit einem so gewaltigen Detail, wie das vorliegende, nicht auf einmal und für immer, zumal wenn es von einem Einzelnen unternommen wird, in allen Punkten zum Abschluß gelangt, liegt gewissermaßen in der Natur der Sache. Es kann deswegen den Verf. kein besonderer Vorwurf treffen, wenn seine Arbeit auch noch einzelne Be-

richtigungen zuläßt; im Gegentheil verdient er, da er seiner Aufgabe im Ganzen sich vollkommen gewachsen gezeigt hat, für seine ebenso mühesame als verdienstliche Leistung unsere vollste Anerkennung. Möge der zweite Band dem ersten bald folgen! Funk.

3.

Die Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag, zur neunhundertjährigen Jubelfeier des Prager Bisthums verfaßt und dem Liebesfond zur Unterstützung bedürftiger Priester gewidmet von **Anton Frind**, Metropolitan-Domkapitular bei St. Veit u. s. w. Prag, J. G. Calve. 1873. 6 Bl. 319 S. 8.

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Nach hinterlassenen Handschriften von **H. N. A. Jensen**, Doctor der Philosophie, Pastor zu Boren in Angeln, überarbeitet und herausgegeben von **A. L. J. Michelsen**, Doctor der Rechte und der Philosophie, geheimen Justiz- und Ober-Appellationsgerichts-Rathe u. s. w. Erster Band. Kiel. F. Homann. 1873. XXIV. 334 S. 8.

Es sind zwei Schriften aus dem Gebiete der particulären Kirchengeschichte, die wir im Folgenden zur Anzeige bringen. Der Verfasser der in erster Linie angeführten hat sich durch seine Kirchengeschichte Böhmens, die in drei Bänden bis zum Jahre 1437 vorangeschritten ist, bereits als gründlicher und gewandter Historiker erprobt und es konnte ihm daher mit vollstem Vertrauen die Aufgabe übertragen werden, zur Feier des neunhundertjährigen Bestandes

des Bisthums Prag die Geschichte seiner Bischöfe zu schreiben. Der Stoff lag ihm in seinem größeren Werk beinahe zur Hälfte da und die populäre Bearbeitung desselben, welche er jetzt für einen größeren Leserkreis bietet, wird sich sicherlich eines nicht minderen Beifalls erfreuen als seine wissenschaftliche Darstellung. Die Aufzählung der Bischöfe und die Schilderung ihrer Pontifikate in einer rein chronologischen Aufeinanderfolge hat zwar etwas Monotones. Allein bei dem Ziele, das sich der Verf. steckte, ließ sich diese Disposition kaum vermeiden und zudem wirkt sie hier weniger ermüdend, da die böhmische Kirchengeschichte bisweilen stark in die allgemeine Geschichte der Kirche eingreift — wir erinnern nur an Hus, die husitischen Kämpfe, den Ausbruch des dreißigjährigen Krieges — und dadurch ein höheres Interesse erhält. Da die Schrift ihrer Entstehung und ihrem Zwecke gemäß nichts wesentlich Neues bringt, so müssen wir uns ein näheres Eingehen auf ihren Inhalt versagen. Doch möge es wenigstens gestattet sein, die Hauptperioden in der Geschichte der Prager Bischöfe kurz anzudeuten. Das Bisthum zählte von seiner Gründung 973 bis zum Jahre 1343 16 Bischöfe und wurde im nächsten Jahre, was schon öfters erstrebt, aber bisher nie ausgeführt worden, zu einem Erzbisthum erhoben. Jetzt folgten zunächst 7 Erzbischöfe, dann aber trat in Folge des durch Hus und seine Anhänger herbeigeführten kirchlichen Umsturzes in Böhmen eine Vacatur von 141 Jahren und eine bloße Administration des Erzbisthums ein, bis es endlich 1561 wieder besetzt werden konnte, nachdem K. Ferdinand I. seine Dotation übernommen und dafür das Patronats- und Präsentationsrecht zu demselben erhalten hatte. Als Suffraganstühle wurden dem Erzbisthum bei seiner Er-

richtung das gleichzeitig gegründete Bisthum Leitomyschl und das schon lange bestehende Bisthum Olmütz (1777 selbst zu einem Erzbisthum erhoben) untergeordnet und zu diesen gesellten sich später Leitmeritz (1655), Königgrätz (1664) und Budweis (1785). Die Größe dieser Bisthümer und die Anforderung, welche an die Arbeitskraft ihrer Geistlichen gestellt wird, ist, wie aus den nachstehenden statistischen Notizen erhellt, ziemlich beträchtlich. Die Erzdiöcese Prag hat bei 1559775 Seelen 1064 Weltpriester, 445 Ordensgeistliche, ein Metropolitan- und 3 Collegialcapitel; die Diöcese Leitmeritz zählt bei 1217185 Seelen 781 Welt- und 169 Ordensgeistliche; die Diöcese Königgräz bei 1374845 Seelen 828 Welt- und 114 Ordensgeistliche; die Diöcese Budweis endlich bei 1106069 Seelen 748 Welt- und 113 Ordenskleriker. Es kommt sonach in der Kirchenprovinz Prag ein Geistlicher auf 1327 oder ein Weltgeistlicher auf 1682 Seelen. In der Diöcese Rottenburg ist das Verhältniß nach dem Catalog vom Jahre 1864 wie 1 : 590.

An der Schrift, die wir als zweite genannt haben, arbeiteteten zwei Männer. Der eine starb 1850 als Pastor zu Boren und seine Manuscripte gelangten käuflich in den Besitz der Kieler Universitätsbibliothek. Der ihm namenltich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten eng verbundene Herausgeber glaubte es aber ebenso dem Freunde wie der Heimath, die bisher eine eingehendere Kirchengeschichte noch nicht besaß, schuldig zu sein, sie nicht unbenützt und im Staube vergessen liegen zu lassen, und entschloß sich zu ihrer Veröffentlichung und zugleich, da sie noch nicht in allen Theilen die Druckreife erreicht hatten, zu ihrer Ueberarbeitung. Der vorliegende erste Band reicht bis ins 14. Jahrhundert und ihm soll noch ein zweiter folgen, um die katholische Zeit

Schleswig-Holsteins zum Abschluß zu bringen, während der weitere Theil des Werkes dem Uebertritt des Landes zur Lehre Luthers und seiner ferneren kirchlichen Geschichte gewidmet sein wird. Mit Recht wurde die Arbeit nicht sofort mit dem der Christianisirung des Landes begonnen, sondern vor Allem ein Bild von Land und Leuten in der vorhergehenden Zeit entworfen, wie es zum Verständniß der großen Schwierigkeiten, mit denen das Evangelium hier zu kämpfen hatte, sowie des langsamen Fortschrittes, den es machte, nothwendig war. Den trefflichen Worten Lingard's folgend: „der Geschichtschreiber vermag nicht mehr zu wissen, als was ihm seine Quellen sagen, oder was sich aus den Thatsachen selbst mit Nothwendigkeit ergibt; überläßt er sich seiner Einbildungskraft, will er die verborgenen Triebfedern jeder Handlung, den wahren Grund jeder Begebenheit enthüllen, so kann er dadurch wohl seine Erzählung ausschmücken, aber er wird seinen Leser, nnd wahrscheinlich auch sich selbst täuschen", war der Verfasser bezw. Herausgeber beflissen, in seiner Darstellung Maß zu halten und Nichts vorzubringen, was nicht mit Sicherheit den Quellen zu entnehmen war. Die Ergebnisse seiner Arbeit sind deßhalb in ihrer ersten Hälfte gegenüber der schon vorhandenen Darstellungen der Einführung des Christenthums in Schleswig-Holstein nicht sonderlich bedeutend, da für diese Periode die Quellen nur spärlich fließen. Da aber ein solcher Mangel durch keine auch noch so lebendige Einbildungskraft ersetzt werden kann, wenn man nicht Gefahr laufen will, vom Gebiete der Geschichte auf das der Dichtung sich zu verlieren, so sind wir weit entfernt, damit einen Tadel gegen die Schrift aussprechen zu wollen; wir zollen ihr vielmehr wegen ihrer objectiven Haltung unsere Anerkennung

und wünschen, daß die Fortsetzung des Werkes diesem Anfang entsprechen möchte. Versehen und Unrichtigkeiten sind uns nur wenige aufgestoßen, so namentlich falsche Zeitangaben bezüglich der] dritten Reise des hl. Bonifacius nach Rom, der Abtretung seines Erzbisthums an seinen Schüler Lullus, seines Todes bezw. Todestages u. s. w. Auch dürfte der Verfasser wohl kaum im Stande sein, sein Urtheil über das reinere und einfachere Christenthum in dem alten England gegenüber dem römischen (S. 90) des Nähern zu begründen.

Funk.

3.

1) **Die deutsche Reformation.** Von Dr. **Karl Friedr. Aug. Kahnis,** ord. Professor der Theologie an der Universität Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meißen. Erster Band. Leipzig, Dörffling und Franke. 1872. VIII und 411 S.

2) **Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands** von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart von Dr. **Heinrich Schmid,** ord. Professor der Theologie in Erlangen. I. Hälfte. München. R. Oldenburg. 1872. VIII und 378 S.

1) Die deutsche Reformation gehört zu den schwierigsten Problemen der historischen Wissenschaft und es ist keine Uebertreibung, wenn der Verf. der ersten der vorstehenden Schriften sagt, daß einem Stoffe von dieser Bedeutung wohl nur wenige Theologen der Gegenwart gewachsen seien. Sich selbst zu diesen Auserwählten zu zählen, verbietet ihm

natürlich die Bescheidenheit. Er rechtfertigt sein Unternehmen vielmehr mit dem Interesse, das er ihm entgegenbringe, da er als Theologe lutherischen Bekenntnisses, der nun 30 Jahre vorzugsweise über historische Theologie lese, von je einen besondern Zug zur deutschen Reformation gehabt habe, und er vertheidigt sich zugleich gegen den etwaigen Vorwurf, daß die Liebe, die ihn an Luther binde, auch sein Urtheil binde, indem er hervorhebt, daß das wahre Lutherthnm Selbständigkeit des Standpunktes nicht ausschließe und Luther eine Persönlichkeit sei, welche Freiheit des Urtheils nicht zu fürchten habe; seine confessionelle Stellung ist ihm eine Bürgschaft eher für als gegen seine Befähigung zur Abfassung dieser Schrift, da man Etwas von dem, was Luther wollte, in sich aufgenommen haben müsse, um ihn recht zu verstehen, wie ein so bedeutender Theologe wie Döllinger beweise, dessen Urtheil über Luther jetzt, wo er selbst in eine protestirende Stellung getreten sei, so ganz anders laute als das, welches seiner Darstellung der deutschen Reformation zu Grunde liege. Mit dieser Aeußerung über seinen Standpunkt verbindet der Verf. die Versicherung, daß er geflissentlich zu den letzten Quellen zurückgegangen sei, alte und neue Forschungen, so gut er konnte, benützt und sein Urtheil aus den Thatsachen zu begründen, aber auch diese mit Rücksicht auf ihren Ursprung aus einheitlichem Leben in Einheit zusammenzufassen gesucht habe, wie es Aufgabe des Historikers sei.

Was den Inhalt des vorliegenden Bandes anlangt, so handelt das erste Buch von dem Werden des Protestantismus in der alten und mittelalterlichen Kirche, das zweite von den Anfängen der deutschen Reformation und das dritte von dem Bruch Luthers mit Rom. Da im ersten Buch

nichts wesentlich Neues beigebracht wird, so gehen wir hier nicht näher auf dasselbe ein. Nur die kurze Bemerkung möchten wir uns erlauben, daß dasselbe mehr apologetisch als historisch gehalten ist; daß der Protestantismus von dem Verf. auf die früheste Zeit zurückgeführt wird, indem „er ja bei Persönlichkeiten, welche die römische Kirche für ihre Gewährsmänner anzusehen gewohnt ist, wie Tertullian, Cyprian, Gregor der Große, Anselm, Petrus Lombardus, Thomas Aquinas u. A. protestantische Elemente nachzuweisen vermochte"; endlich daß uns auch hier schon das kategorisch absprechende Urtheil über Schattenseiten in der katholischen Kirche begegnet, das sich noch häufiger in den folgenden Büchern findet und das theilweise nur durch Identificirung von Aussagen des Gerüchtes mit stichhaltigen historischen Zeugnissen zu gewinnen war. So läßt der Verf. mit einer Entschiedenheit und Zuversicht, die nach den eingehenden Forschungen eines Gregorovius (Geschichte der Stadt Rom VII, 494 ff.) einem Manne schlecht anstehen dürfte, der über diesen Punkt keine tieferen Untersuchungen angestellt hat, den Tod Alexanders VI. einfach und schlechtweg durch das Gift erfolgen, das der Papst einem reichen Cardinal zugedacht habe. Einer genaueren Prüfung aber wollen wir die eigentliche Reformationsgeschichte unterziehen.

Wir gestehen, daß wir bei dem Mangel einer genügenden deutschen Reformationsgeschichte das Erscheinen des vorstehenden Werkes mit Freuden begrüßten, indem wir uns der Hoffnung hingaben, ein Mann, der wie der Verf. eine beträchtliche Reihe von Arbeitsjahren hinter sich hat und dadurch im Stande war, sein historisches Urtheil zu bilden, werde eine geschichtliche Arbeit im eigentlichen Sinne des Wortes liefern, so daß sie auch einen Theologen von andern

Ueberzeugungen so weit als möglich befriedigen könnte. In dieser Erwartung wurden wir jedoch getäuscht. Der Verf. hat seinen Glaubensstandpunkt in einem Maße vorangestellt, wie es sich mit einer wissenschaftlichen historischen Arbeit kaum vertragen dürfte, und in dem Gemälde, das er vor den Augen seiner Leser vorüberführt, Licht und Schatten in einer Weise vertheilt, gegen die nicht etwa nur in einem einseitig confessionellen, sondern auch in einem wissenschaftlichen Interesse Einsprache zu erheben ist. Daß er Luther stets in dem glänzendsten Lichte darstellt — nennt er ihn ja „einen Held des Glaubens, wie ihn die alte und mittlere Kirche nicht gehabt hat“ — ist begreiflich und findet bei uns keinen Anstoß, wiewohl auch hier nicht unbeträchtliche Einwendungen erhoben werden könnten. Bei einem Lutheraner von der Dickgläubigkeit des Verf. müssen wir das mit in Kauf nehmen. Dafür haben wir aber auch das Recht zu erwarten, Luthers Gegner werden mit der Gerechtigkeit und Billigkeit, an die man in wissenschaftlichen Kreisen gewohnt ist, beurtheilt und nicht deswegen schon verdammt werden, weil ihre religiöse Ueberzeugung mit der des Kritikers nicht übereinstimmt. Eine solche Behandlung liegt aber schwerlich vor, wenn über den Cardinal Cajetan in burschikosem Tone einfach also abgesprochen wird: „Cajetan war ein guter Thomist, aber ein schlechter Theologe und Christ“. Beweise für dieses Urtheil haben wir vergeblich gesucht, wenn wir nicht etwa bloße Behauptungen für solche hinnehmen wollen. Der Verf. wird vielleicht unserer Kritik gegenüber seine Anschauung als gleichberechtigt aufrecht zu erhalten geneigt sein. Wir fragen aber, ohne uns auf Weiteres einzulassen, was er wohl zu sagen hätte, wenn wir den Stil umkehrten und uns, um ein Wort von ihm

selbst zu gebrauchen, über den größten Glaubenshelden der Geschichte in folgender Weise vernehmen ließen: Luther war ein schlechter Christ, weil er das Gelübde brach, das er Gott gemacht hatte; weil er eines der hl. Bücher verwarf und zwar aus keinem andern Grunde, als weil es mit seinem subjektiven Meinen und Glauben nicht harmonirte; weil er letzterem zu lieb sogar die hl. Schrift in der Uebersetzung verfälschte u. s. w. u. s. w.? Und offenbar wären wir mit unserem Urtheil ebenso im Recht als er mit dem seinigen!

Die Gerechtigkeit, die wir in dem angeführten Punkte vermissen, fehlt noch öfters in der Schrift. Während der Verf. über den sittlichen Charakter eines Ulrich von Hutten mit den Worten hinweggleitet: „Wir wollen nicht mehr reden von dem irdischen Schmutze, der ihm anklebte", wird er nicht müde, gegen Dr. Eck eine lange Reihe von Kraftausdrücken zu schleudern. Eck erscheint nach ihm als ein Ausbund von Unsittlichkeit, wie ähnlich und mit gleichem Recht durch katholische Fanatiker der deutsche Reformator zu einem solchen gestempelt wurde. Wo Luther und seine Gesinnungsgenossen mit ihren Gegnern im Kampfe zusammentreffen, fällt das Urtheil in obligater Weise zu Ungunsten der letztern aus, wie seine Darstellung des Eck-Carlstadt'schen Streites zeigt. Anknüpfend an den Brief Ecks vom 28. Mai 1518 äußert er: „dieser Brief charakterisirt seinen Verfasser. Ein formales Talent, das nicht aus dem Quell wahrer Ueberzeugung schöpft, wird leicht von Außen bestimmt und darum charakterlos. Carlstadt wird in seinem Kampfe gegen Eck durch die Sache gehoben, die er vertritt". Wir sind begierig, wie er in seinem Streit mit Luther selbst wegkommen, ob „der Quell wahrer

Ueberzeugung" wieder eine solche Anerkennung finden wird. Die Schilderung, die der Verf. von der Leipziger Disputation entwirft, macht den Eindruck, als ob der Sieg sich stets in unzweifelhafter und eklatanter Weise an Luthers Ferse geheftet hätte, und doch war nach seiner eigenen Erklärung der Reformator über den gelehrten Zweikampf nicht wenig unzufrieden, wozu, den Sieg seines Evangeliums vorausgesetzt, wahrlich kein vernünftiger Grund vorlag.

Wir wollen auf einzelne Punkte nicht weiter eingehen, sondern zum Schluß nur noch des Verf. Stellung zu Tetzel in Betracht ziehen. Dabei brauchen wir kaum zu bemerken, daß wir ein besonderes Wort der Anerkennung für diesen vielgeschmähten Mann nicht erwarteten. Tetzel gilt bei den Protestanten zu gerne zum voraus als verurtheilt, indem sie das Ungesunde der Sache, die er vertrat, sofort auch auf seine Person übertragen und den schlimmen Gerüchten, die über ihn in Umlauf gesetzt wurden, zu leichten Glauben schenken. Es bringt das ihr confessioneller Standpunkt mit sich: Tetzel soll fallen, damit Luther steige. Auch uns selbst ist der verhängnißvolle Ablaßprediger keine sympathische Persönlichkeit, aber nicht so fast wegen der Schlechtigkeit seines Charakters, für die nach unserm Dafürhalten die hinreichenden Beweise fehlen, als wegen der Sache, deren Diener er war und die zu seiner Zeit eine beklagenswerthe und verwerfliche Gestalt angenommen hatte. Die römische Curie hatte die Stimme, welche wiederholt eine Beseitigung der Mißbräuche des Ablaßwesens und namentlich eine Beschränkung der Indulgenzen verlangt hatte, überhört und war fortgefahren, nicht blos zur Bekämpfung der Türken und zur Errichtung von Gotteshäusern, sondern auch zur Förderung der materiellen Cultur der Christenheit um Geld

Ablässe anzubieten. So gut auch die Ziele waren, die erstrebt wurden, so konnten sie doch niemals das Mittel heiligen. Die kirchlichen Gnaden dürfen nicht so in die Niederungen des irdischen Lebens herabgezogen werden, daß sie einen vorwiegend weltlichen Charakter annehmen und wie schließlich der Ablaß in den Händen der ihn ertheilenden Personen in ein Geldgeschäft ausarten. Wir beklagen und mißbilligen diese Ausschreitung des päpstlichen Stuhles und ein Mann, der seine Hauptthätigkeit im Dienste des mißbräuchlich gewordenen Ablasses entfaltete, kann auf uns keine besondere Anziehung ausüben. Aber der Historiker ist wie allen Personen so auch ihm Gerechtigkeit schuldig und er darf sein Bild nicht anders zeichnen, als es sich bei gewissenhafter Untersuchung in den Quellen darstellt. Wie weit es aber der Verf. in seiner Auseinandersetzung über Tetzel an beiden, an Gerechtigkeit und gewissenhafter Prüfung fehlen ließ, wird sich aus dem Nachstehenden ergeben.

Es kommen hier vornehmlich zwei Punkte in Betracht: die Sittlichkeit Tetzels und seine Betreibung des Ablaßgeschäftes, und der Verf. nimmt bei beiden die schlimmsten Gerüchte, welche ausgesprengt wurden, als wahrhafte historische Zeugnisse an. Wir lassen uns bezüglich des ersten Punktes in keine Controverse ein und gestatten dem Verf. seine Meinung ohne Weiteres, da, wenn auch kein voller Beweis für sie geführt, doch immer mehrere nicht ganz unbeträchtliche Momente zu ihren Gunsten vorgebracht werden können. Auch bezüglich des zweiten Punktes, näherhin bezüglich der Frage: ob Tetzel in seinen Predigten dem Ablaß eine solche Kraft zugeschrieben habe, daß sogar die Sündenstrafen für eine violatio beatae Mariae virginis durch ihn nachgelassen werden können, kehren wir uns weniger

gegen das Urtheil als das Beweisverfahren des Verfassers; denn wenn es ihm beliebt, auf historische Zeugnisse deßwegen weniger Gewicht zu legen, als ihnen selbst nach der Stimme seiner Glaubensgenossen zukommt, weil sie ihm nicht so angenehm sind, als die entgegengesetzt lautenden Gerüchte, so wollen wir ihm diese Liebhaberei lassen; jeder unbefangene Historiker wird sie zu würdigen wissen. Was soll man aber dazu sagen, wenn er seine These folgendermaßen begründet: „Tetzel hat den schrecklichen Satz von der Schändung der Jungfrau Maria durch Zeugnisse aus Annaberg und Halle (Seidemann, Erläut. zur Ref. S. 1 ff.) und in seinem Schreiben an Miltitz vom 31. Jan. 1518 (Löscher II. S. 567) als eine verläumderische Nachrede abzulehnen gesucht. Aber die 103. These Tetzels (Löscher I. S. 513): si quis per impossibile Dei genitricem semper virginem violasset, quod eundem indulgentiarum vigore absolvere possent, luce clarius est — — bekennt sich dazu. Der Zusatz per impossibile ändert die Sache nicht. Denn das versteht sich von selbst. Auch enthält die 75. These Luthers diese Beschränkung. Daß Tetzel dieß gesagt haben muß (sic! gesagt haben muß, nicht gesagt hat) haben Wismeider (in einer bes. Untersuchung 1718), Cyprian (Hilar. evang. I. S. 960), Vogel (Tetzel, S. 203), Spieker (Geschichte Dr. Martin Luthers Anm. S. 78), Hofmann (Tetzel, S. 26 Anm.) u. A. nachgewiesen." Der Verf. will hier Tetzel mit seinen eigenen Worten schlagen, wie vordem schon Spieker a. a. O. und Tentzel (Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri. 2. A. 1717. I. 127) thaten, dabei aber eine Unwissenheit oder Schamlosigkeit an den Tag legten, die nur höchst selten mehr zu treffen sein dürfte.

Der vollständige Wortlaut der in Betracht kommenden These 101 (K. setzt fälschlich 103) ist nämlich folgender: Subcommissariis insuper ac praedicatoribus veniarum imponere, ut si quis per impossibile Dei genitricem semper virginem violasset, quod eundem indulgentiarum vigore absolvere possent, luce clarius est: sic contra apertam veritatem imponentem odio agitari ac fratrum suorum sangüinem sitire (Löscher, Vollständige Reformationsakta I, 513). Spieker und Tentzel lassen somit die These für das Gegentheil von dem zeugen, was sie wirklich besagt. Auch der Verf. thut dieses, und er unterscheidet sich von seinen Vorgängern nur dadurch, daß er, wie das obige Citat zeigt, von der These den Vorder- und Schlußsatz wegließ, so daß in den Augen der weniger kundigen Leser der Beweis erbracht scheint, obwohl in der Wirklichkeit das Gegentheil zutrifft. Als wir in der Lektüre des Buches auf diesen Punkt stießen, trauten wir kaum unsern Augen und mit Nothwendigkeit drängte sich uns die Frage auf, wie ein solches Verfahren bei einem Manne von der Erudition des Verf. möglich war? Wir wollten es im Anfang darauf zurückführen, daß es der Verf. aus einem anderen Werke durch einfaches Abschreiben in sein Buch herübergenommen habe. Allein diese Erklärung, die bei einem Anfänger zutreffen könnte, stellte sich uns bei einem Manne von langjähriger akademischer und literarischer Thätigkeit alsbald als höchst unwahrscheinlich und später, als wir die in Betracht kommende Literatur unter diesem Gesichtspunkte anschauten, geradezu als unmöglich heraus; denn in keiner der Schriften, von denen wir Einsicht nehmen konnten, begegneten wir der vom Verf. beliebten Verstümmelung der fraglichen These und somit mußten wir sie als

sein eigenstes Werk anerkennen. Nachdem aber die Frage nach der Vaterschaft gelöst war, erhob sich sofort die weitere, auf welchem Wege H. Kahnis zu dem fraglichen Akte gelangte? Arbeitete er mit solcher Leichtfertigkeit, daß es ihm entging, wie er den Nagel so fein neben den Kopf traf? Oder verstand er so wenig Latein, daß er nicht erkannte, wie er gerade die Hauptsache in der citirten Beweisstelle ausließ? Und doch hätte sogar Hofmann a. a. O. S. 28 Anm. seiner etwa mangelhaften Erkenntniß einigermaßen aufhelfen können! Oder setzte er endlich unter den Lesern seines Buches einige voraus, vor die er nicht in so plumper Weise wie Spieker und Tentzel zu treten wagte, so daß er es für nothwendig erachtete, durch eine fraus pia der ihm widerwärtigen Erkenntniß der Wahrheit zu steuern? Wir stellen es dem Leser anheim, von diesen drei Möglichkeiten irgend eine zur Wirklichkeit zu erheben; dem Verf. aber, der sich ein solches Verfahren erlaubte, überlassen wir den Trost mit dem Luther'schen odium papae, in cujus deceptionem omnia licent.

2) Es ist uns angenehm, in der in zweiter Linie genannten Schrift eine Arbeit zur Anzeige bringen zu können, die, was Mäßigung und Objectivität im Urtheil anlangt, im Wesentlichen ein Gegenstück zur Reformationsgeschichte von Kahnis bildet und so den Anforderungen völlig entspricht, die man nach dieser Seite hin in wissenschaftlicher Beziehung an ein historisches Werk zu stellen pflegt. Sie verdankt ihre Entstehung dem Interesse, das von dem Verf. seit geraumer Zeit an den Vorgängen in der katholischen Kirche genommen und das durch das vatikanische Concil noch gesteigert wurde. Das Concil gilt ihm als ein Ereigniß, das unter Umständen eine welthistorische Bedeutung gewinnen

könne und das seine Wirkung also weit über die katholische Kirche hinauserstrecke; seine Tendenz sei keine geringere als die, dem Papste die Stellung zu vindiciren, die er im Mittelalter einnahm, und den Bau der mittelalterlichen Kirche, der durch Gunst besonderer Umstände sich eine vorübergehende und immer bestrittene Geltung habe verschaffen können, durch Dogmatisation zum Abschluß zu bringen. Für die katholische Kirche sei, möge das Werk sich als haltbar erweisen oder nicht, in jedem Fall ein Wendepunkt von der größten Bedeutung und damit ein Zeitpunkt eingetreten, bei dem es nahe liege, rückwärts zu blicken und die Entwicklung der Kirche bis zu dem Wendepunkt zu verfolgen, bei dem sie jetzt angelangt sei, in der Hoffnung auf diese Weise zu begreifen, wie es zu einem solchen gekommen sei (S. III. u. IV.).

Der größere Theil der hier in Aussicht gestellten Aufschlüsse scheint erst in der zweiten Hälfte des Werkes gegeben zu werden; denn in der vorliegenden ersten Hälfte ist der angedeutete Entwicklungsgang noch wenig berührt. Sie behandelt die Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland bis zum Jahr 1830. Die Disposition des Stoffes ist im Allgemeinen eine glückliche und das Urtheil des Verf., wie bereits bemerkt wurde, ein sehr gemäßigtes. Zu bedauern haben wir zunächst nur, daß Oesterreich von dem Bereiche der Untersuchung ausgeschlossen wurde, da es ja doch für die Vorgänge im übrigen Deutschland während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so vielfach maßgebend war; daß die Behandlungsweise der einzelnen Punkte eine zu ungleiche und z. B. den theologischen Richtungen zu viel, der Neuorganisation der katholischen Kirche in den einzelnen deutschen Staaten zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, und daß der Verf. sich nicht noch genauer

mit der katholischen Literatur vertraut machte, als wir nach seiner Arbeit anzunehmen berechtigt sind. Sofern indessen die Schrift vorwiegend protestantische Leser ins Auge fassen und diese über die katholische Kirche in der neuesten Zeit im Allgemeinen orientiren wollte, würde dieser Tadel zum Theil hinfällig sein. Als kleinere Versehen notiren wir noch: S. 132 ist statt Wesel wohl Basel und S. 239 st. Klöster wohl Religiose oder Aehnliches zu lesen; denn „1824 Mönchs- und 612 Nonnenklöster" dürften auch für Rom zu viel sein. Die „Declaration" der süddeutschen Staaten, die nach S. 209 dem Verf. unbekannt blieb, findet sich bei Brück, die oberrheinische Kirchenprovinz, eine Schrift, die ihm auch für die zweite Hälfte seines Werkes viel Material darbieten wird.

Funk.

4.

M. Aurelius Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur. Von **Adolph Franz**, Licentiat der Theologie. Breslau 1872. Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung (G. Porsch). 137 S. 8.

Aus der Zeit des Ueberganges von der antiken Welt zur mittelalterlichen, wo im heißen Ringkampfe der Völker den Wissenschaften völliger Untergang drohte, stellt sich uns an der Spitze der wenigen Männer, welche die Schätze der klassischen und patristischen Bildung zu erhalten bestrebt waren, der berühmte Staatsmann Cassiodor (ca. 470—563) dar. Hohe Stellung und einflußreiche Verbindungen, reiche Mittel und umfassende Belesenheit befähigten ihn in hohem

Grade, die Werke der heidnischen und christlichen Literatur zu sammeln und den kommenden Geschlechtern zu überliefern. Das rege Interesse für Gelehrsamkeit das ihn fortriß, bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit sein umfangreiches Wissen zu zeigen, erhielt ihn auch in dem eifrigen Bemühen, den Weg zu den Wissensschätzen für Mit- und Nachwelt zu ebnen. Ein richtiges Verständniß der Weltlage endlich lehrte ihn, in den Klöstern geeignete Zufluchtsstätten und Wächter jener Schätze zu suchen. Daß die Mönche der ersten Zeit sich mit den Wissenschaften nicht befaßten, ist schon aus den Gründen ihrer Absonderung von der Welt selbstverständlich. Wenn sodann in den folgenden Jahrhunderten manche Klöster wie Lerin seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, Condat am Jura gegen Ende des genannten Jahrh. und Hy im 6. Jahrh. gelehrte Bildung anstrebten und zu diesem Zwecke auch heidnische Schriftsteller gebrauchten, so waren solche Ausnahmen wie das Verhalten der Mönche zu den Wissenschaften überhaupt doch nur durch die zufällige Neigung des Klostervorstandes bedingt. Erst dem Beispiele Cassiodors, in welchem Frömmigkeit und Gelehrsamkeit aufs schönste vereinigt waren, und dem Einflusse seiner Schriften ist es beizumessen, daß die Pflege der Wissenschaften allgemeiner in den Bereich der Aufgaben des klösterlichen Lebens aufgenommen wurden.

Die Verdienste Cassiodors nach den angedeuteten Richtungen zu schildern oder näherhin seine Stellung zur theologischen Literatur zu würdigen, hat A. Franz in der vorgenannten Schrift sich zur Aufgabe gestellt. Indem der Verf. nur jene Thätigkeit Cassiodors, welche er als Lehrer und theologischer Schriftsteller in dem selbstgegründeten Kloster Vivarium entfaltete, in seinen Bereich aufnimmt, verzichtet

er zum voraus auf den Vortheil, ein allseitiges und damit lebensvolleres Bild des großen Mannes zu zeichnen, wahrt sich dagegen die Möglichkeit, jene Eine Seite um so schärfer zu beleuchten, Mittel und Ziel, Eigenthümlichkeiten und Erfolge seines Wirkens für die Wissenschaften eingehender zu besprechen. Es muß nun unbedingt anerkannt werden, daß der Verf. seine Aufgabe mit großem Fleiße und genauer Berücksichtigung der einschlägigen Literatur gelöst hat. Ist der behandelte Stoff auch theilweise trocken und die Sprache nicht immer ganz fließend, hat der Verf. auch die Versuchung, den Hintergrund für sein Bild etwas zu unbestimmt und dunkel zu halten, nicht vollständig überwunden, so werden doch in den 11 Kapiteln des Buches eine Reihe interessanter Fragen angeregt und durch gründliche Untersuchung zur Lösung gebracht, so daß es als werthvoller Beitrag für eine genauere Kenntniß der wissenschaftlichen Thätigkeit Cassiodors und seiner Zeit dankbar hingenommen werden muß. In besonderem Maße haben den Referenten die Ausführungen über die Bibliothek in Vivarium (7. Kap.), die historia ecclesiastica tripartita (9. Kap.) und den Nachruhm Cassiodors (10. Kap.) interessirt, weßhalb hievon noch einige Citate bezw. Bemerkungen gestattet sein mögen. Cassiodor ist — so wird S. 78 ausgeführt — der Gründer der ersten Klosterbibliothek und hat in ihr alles gesammelt, was Italien damals an christlicher und heidnischer Literatur barg. Die Bibliothek zu Vivarium repräsentirt so den Büchervorrath jener Zeit im Occidente und die Hilfsmittel zum Studium der theologischen und profanen Wissenschaften. Es ist darum auch eine sehr dankenswerthe Arbeit, daß der Verf. nicht bloß die äußere Einrichtung derselben so genau als möglich beschreibt, sondern auch (S. 80—92) ein Verzeichniß der

daselbst gesammelten Schriften zusammenstellt. Wir wünschten nur, daß die ferneren Geschicke dieser großen Bibliothek kurz erwähnt wären. Diese Darlegung könnte vielleicht dazu dienen, den großen Einfluß Cassiodors auf Belebung eines wissenschaftlichen Strebens in den Klöstern noch überzeugender darzuthun. — Unter den eigenen Werken Cassiodors waren die expositio in psalterium und die historia ecclesiastica tripartita während des Mittelalters am weitesten verbreitet und am häufigsten benützt. Dem Werthe nach stehen die beiden jedoch weit von einander ab. Die historia tripartita — sagt der Verf. S. 120 — ist entschieden die mangelhafteste Arbeit des Cassiodorius. Wäre seine Verfasserschaft nicht genügend durch seine eigenen Aeußerungen gesichert, so käme man in Anbetracht seiner übrigen Schriften in die Versuchung, das Buch dem Epiphanius allein zuzuschreiben. Der Antheil Cassiodors an diesem Werke wird des Nähern dahin bestimmt, daß sein Freund Epiphanius, mit dem Beinamen Scholastikus, die drei griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoretus mit Auslassung mehrerer Partien in die lateinische Sprache übersetzte, er selbst dann aus der Uebersetzung den Stoff auswählte und die Excerpte mit Nennung der Autoren unverändert aneinander reihte. Ein bestimmter Plan bei der Auswahl ist nicht ersichtlich, der Zusammenhang ein rein äußerlicher. Cassiodor richtete sein Bestreben nur auf möglichste Vollständigkeit der Erzählung und ließ sich darüber schwere Verfehlungen gegen die Chronologie zu Schulden kommen. Es tritt eben an dieser Arbeit der Fehler, der an Cassiodor überhaupt zu tadeln ist, am stärksten hervor, daß er durch seine vielseitige alle Wissensgebiete umfassende literarische Thätigkeit eine Vertiefung in die einzelnen Wissen-

schaften hinderte und der Gefahr der Oberflächlichkeit, der Gefährtin der Vielwisserei, erlegen ist. Zum Beweise für das Ansehen, dessen die Schriften Cassiodors selbst noch in und nach dem Ausgange des Mittelalters sich erfreuten, gibt A. Franz (S. 129—137) eine Zusammenstellung der gedruckten Ausgaben; dieselbe könnte aus der Tübinger Universitätsbibliothek noch erweitert werden. — Noch ein Wort über den Streit wie der Name Cassiodors zu schreiben. H. Franz zieht (S. 1. Anm. 1.) die Schreibung Cassiodorius vor und stützt sich dabei auf die ältesten Handschriften und verschiedene neuere Herausgeber, darunter auch Garet; auf letztern jedoch mit Unrecht. Die Originalausgabe des Joannes Garetius (Rotomagi, impensis Antonii Dezallier 1672 — nicht Ludov. Billainii wie Franz S. 131 schreibt) hält die Schreibweise Cassiodorus fest. Erst der Nachdruck vom J. 1729 (Venetiis, typis Ant. Groppi) schreibt Cassiodorius, ohne diese Abweichung zu motiviren. Wahrscheinlich hat der Vorgang Scipio Maffei's, der inzwischen in seiner Ausgabe der Complexiones Florenz 1721 die Schreibung Cassiodorius eingeführt und zu begründen versucht hatte, bestimmend auf den Nachdrucker gewirkt. Die Gründe welche Franz für Cassiodorius beibringt, haben uns nicht überzeugt, wohl aber die Gegengründe, welche G. Schündelen im Bonner Theolog. Literaturblatt (1872. Nr. 24) anführt, zur Ansicht gebracht, daß die traditionelle Schreibweise sich auch fernerhin behaupten werde.

Rep. Maier.

5.

Handbuch zu den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Bearbeitet von P. **Ignaz Schüch,** Kapitular ꝛc. ꝛc. Zweiter Band. Linz 1871. Fr. Jg. Ebenhöch'sche Buchhandlung. S. IX und 540.

Die wenn auch etwas verspätete Anzeige dieses zweiten (letzten) Bandes der Pastoraltheologie von P. Schüch möge dazu dienen, dem Werke die verdiente Aufmerksamkeit zuzuwenden, und es gereicht dem Referenten zur Freude hervorzuheben, daß in diesem zweiten Bande die bei Besprechung des ersten berührten Mängel (vgl. Qu.Sch. 1871. S. 305 ff.) weniger fühlbar hervortreten, während gewisse Vorzüge, schon nach der Natur der hier behandelten Gegenstände, mehr ins Licht fallen, so daß wir nun ein sehr reichhaltiges, in der Form gedrängtes und dabei wohlfeiles Hand- und Nachschlagebuch für den praktischen Seelsorger vor uns haben.

Den Inhalt dieses Bandes bildet das zweite und dritte Buch des ganzen Werks, nämlich die Lehre von der Verwaltung des priesterlichen und des königlichen Amtes. Die Verwaltung des Priesteramtes wird ganz unter den Begriff der Liturgik subsumirt, welche in zwei Theile mit je zwei Hauptabtheilungen zerfällt. Der erste Theil, allgemeine Liturgik, behandelt 1) die Principien des Kultus, 2) die gemeinschaftlichen Bestandtheile des kath. Kultus und zwar in fünf Kapiteln: Die heiligen Zeiten, heilige Orte, heilige Sachen, heilige Sprache, heilige Handlungen. Der zweite Theil enthält die spezielle Liturgik und verbreitet sich 1) über den öffentlichen und gemeinsamen Kultus, 2) über die Kulthandlungen für einzelne Personen. Unter letztere Bezeichnung fällt die Verwaltung der Sakra-

mente und Sakramentalien, wobei — dem Zwecke eines Handbuchs für Seelsorger entsprechend — die Verwaltung des Bußsakraments eine besonders einläßliche und sorgfältige Darstellung findet. Wir machen besonders aufmerksam auf die Lehre von den Reservatfällen nach dem neuesten Stand der Gesetzgebung auf Grund der Bulle Apostolicae sedis moderationi vom 12. Okt. 1869.

Die Verwaltung des königlichen Amtes, der das dritte Buch gewiedmet ist, wird von Schüch in einem etwas engern Sinne genommen, als man sonst zu thun pflegt, nämlich als Verwaltung des Vorsteheramtes, dessen Funktionen sich ergeben aus der Stellung des Seelsorgers 1) zur kirchlichen und bürgerlichen Ordnung, 2) zu seiner Gemeinde. Der letztere Punkt, nämlich die Stellung des Seelsorgers zu seiner Gemeinde, wird wieder näher präcisirt durch die Unterabtheilung, I. die seelsorgerliche Ueberwachung, oder Beaufsichtigung der Gemeinde; II. die seelsorgerliche Leitung und Führung der Gemeinde. Hierunter sind gemeint die Armenpflege, Verwaltung des Kirchenguts, Pfarrkanzleigeschäfte.

Diese Eintheilung und die Art und Weise, wie die einzelnen Materien in diesem Schema untergebracht werden, ist nun freilich nicht streng logisch und durchsichtig; um nur eines zu erwähnen, so ist die „Liturgik" überbürdet mit einer Reihe von Gegenständen, die mit der Liturgie nur ganz weitläufig zusammenhängen. Jedoch darf man solche formale Mängel nicht allzuhoch anschlagen, wenn man überhaupt einmal damit einverstanden ist, daß ein Handbuch der Pastoral eine Zusammenstellung alles Wissenswerthen aus allen möglichen theologischen Disciplinen sein soll und noch dazu mit möglichster Raumersparniß und Vermeidung

aller Umschweife. Wo die Materie so sehr überwiegt, da muß die Form darunter leiden.

Auch eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der einzelnen Gegenstände hängt mit der ganzen Anlage des Werkes zusammen; es ist auch von einem theologischen Lehrer kaum zu fordern, daß er auf allen Gebieten, die er in einem solchen Sammelbuche zu betreten hat, in gleicher Weise bewandert sei. So finden wir denn auch hier im Einzelnen manche Lücken, namentlich bezüglich der älteren Litteratur, während mit Citaten aus neuerer Litteratur, z. B. aus Kirchenblättern, mehr als das Nöthige geschehen ist; ferner bezüglich der archäologischen und kunstgeschichtlichen Anschauungen und Mittheilungen; und es ist für den Leser nicht gerade leicht zu errathen, ob der Verf. hier selbst unsicher war oder ob er sich eine Selbstbeschränkung auflegen wollte; wir würden das letztere nicht tadeln; es gibt gewisse Ausführungen, die doch nur in Spezialwerken am rechten Platze sind; aber wir müßten überhaupt gegen die modernen Pastoralhandbücher Einsprache erheben, wenn dieselben zur Folge hätten, daß unsre Geistlichen mit diesen pastorellen Encyclopädieen in der Hand wissenschaftliche Einzelarbeiten für entbehrlich halten lernten.

Was nun aber den Inhalt im Einzelnen anlangt, so wäre ebenfalls manche, wenn auch nicht eben bedeutende Ausstellung zu machen. In den theoretischen Auseinandersetzungen ließen sich zuweilen schärfere Begriffe geben und dadurch Unklarheiten beseitigen. Der Unterschied, welcher S. 2 zwischen Liturgik und Theorie des Kultus gemacht wird, ist nicht hinlänglich motivirt. Die Theorie vom Kirchenjahr S. 25 f. ist dunkel, nicht bündig, ja wenn wir vom Citat aus Möhler absehen, fast unverständlich. Die Defi-

nition der Messe als unblutige Erneuerung des blutigen Opfers Christi ist zwar viel gebraucht, aber nicht ganz präcis. In der Lehre von den Sacramentalien begegnen uns ganz vage und selbst unrichtige Begriffsbestimmungen z. B. S. 462, S. 468.

Auch sprachliche Verstöße, kleine Ungenauigkeiten und Druckfehler wären da und dort gut zu machen. Man kann doch wohl nicht, wie S. 64 gesagt ist, einen Altar aus den edelsten Metallen mit edeln Steinen „verbrämen." Der berühmte kunstverständige Bischof von Hildesheim hieß nicht Bernwald (S. 76) sondern Bernward. — Im Drucke griechischer Wörter zeigt sich, daß der Setzer mit der Accentlehre auf gespanntem Fuße steht S. 61. 63. 64 ꝛc. ꝛc. — S. 68 steht ractio für fractio, S. 97 Herhaltung statt Erhaltung. Antipendium steht zwar auch anderwärts häufig für Antependium; aber warum soll man denn das Richtigere nicht vorziehen? S. 141 muß es statt 1. Kor. 11, 17 heißen 1. Kor. 11, 7. — Der Name Ciborium wird wohl unrichtig von cibus abgeleitet S. 65. Die Erklärung der Mozaraber = Mixtoaraber ist sprachlich unzutreffend. Die Frage an ein Beichtkind, „wann es das letzte Mal beichten war" (S. 407), ist undeutsch.

Doch genug der Kleinigkeiten! Sie sollen uns die Freude an dem Buche nicht verkümmern. Viel lieber möchten wir auf so manches Gute, auf manches echt priesterliche Wort des Verf. aufmerksam machen, wenn es sich nur in ebenso kurzen Worten wiedergeben ließe. Sehr beherzigenswerth, um hier nur eine Stelle zu erwähnen, ist, was S. 492 ff. über das Verhältniß des Seelsorgers zu seinen Amtsgenossen gesagt ist. „Die besten Absichten und der feurigste Eifer schaden meist mehr als sie nützen, wenn sie

Friede und Eintracht stören und ohne wirkliche Nothwendigkeit Spaltungen verursachen.“ „Das Gesetz der Einheit lautet: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. Augustin. Diesem Gesetze entgegen und von unberechenbarem Schaden für die Seelenleitung aber ist — die Zerfahrenheit der Seelsorger, wenn Jeder für sich steht und wirkt, oder gar Einer dem Andern entgegenwirkt; — eine unkatholische Unduldsamkeit in Dingen, welche von der Kirche weder befohlen, noch verworfen, sondern freigelassen werden, die aber Einseitigkeit und Eigensinn nicht ertragen will; — gegenseitige Eifersucht wegen der Volksgunst und Buhlerei um dieselbe; — sind lieblose Verdächtigungen, Zuträgereien; — Anmaßungen und Eingriffe in fremden Amtskreis, hervorgehend aus einem falschen, selbstsüchtigen Eifer u. dgl.“

Linsenmann.

6.

Reform des menschlichen Erkennens. Von **Carl Uphues.** Münster, Russel. 1874. 125 S. 8.

Wie, eine Reform des menschlichen Erkennens! — rief einer meiner Freunde, der das obgenannte Schriftchen auf meinem Pulte liegen sah, und lachte laut auf über die Verwegenheit der Philosophen, die, nicht zufrieden, unsern Erkenntnißprozeß zu erklären, denselben sogar zu reformiren sich erkühnten. Im Interesse der Philosophie nahm ich natürlich sofort eine ernste Miene an und setzte ihm auseinander, was das zu bedeuten habe, daß nämlich in dieser Schrift ohne Zweifel ein Stück Kritik der Vernunft, ähnlich wie wir dies bei unserm großen Kant finden, anzutreffen

sein werde. Als ich indeß näher an die Schrift kam, sah ich alsbald, daß sie nicht etwa bloß eine Kritik der Vernunft im Kantischen Sinne, d. h. Aufsuchen der Bedingungen und Grenzen der richtigen Erkenntniß sein wolle, sondern in der That das menschliche Erkennen, also ein Stück Natur im Menschen, anders, als es nun einmal ist, machen möchte.

Herr Uphues ist ein Schüler von Fridrich Michelis, hat, wie er sagt, schon vor elf Jahren den Gedanken einer Reform des menschlichen Erkennens von diesem empfangen und sucht diesen Gedanken nun zusammenhängend zu begründen und auszuführen. Wie sein Meister beansprucht er, „den rechten und wahren Platonismus zu vertreten, der Aristoteles viel näher steht, als den sog. Platonikern, die nur Verzerrungen wirklicher Platonischer Ansichten bieten." „Platon hat die vorliegende Reform gestaltet; veranlaßt aber ist sie von Kant", der etwas Aehnliches versuchte, aber den richtigen Weg nicht finden konnte [1]).

Welches sind nun in Kürze die Grundgedanken der vorliegenden Reform des Erkennens?: „Der menschliche Verstand ist verdunkelt. Diese Verdunkelung ausführlich zu beschreiben, ihre Ausdehnung und Grenzen zu bestimmen, ihre Quellen zu erforschen, ist das Ziel der Reform. Welches sind diese Quellen?: Die Herrschaft der Vorstellung und die auf diese sich gründende Herrschaft des Substantivbegriffes. Jene stürzt das Erkennen in die sinnliche Wirklichkeit hinein und läßt es auf sich selbst und seine eigene geistige Natur vergessen; diese läßt das Denken seine eigenen Formen, die keine Wirklichkeit zum

1) Vgl. Fr. Michelis, Kant vor und nach dem Jahr 1770. Braunsberg 1871.

Ausdruck bringen, auf die Wirklichkeit übertragen. Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffes sind dasselbe für das Erkennen, was Sinnlichkeit und Stolz für das Wollen. Betrachten wir nun diese beiden vulnera naturae und ihre Wirkungen näher. Zunächst ist es unleugbare Thatsache, daß die Vorstellung herrscht über unser Denken. Blicken wir nur auf die vielen Zerstreuungen unseres Geistes, sie ziehen uns bald dahin, bald dorthin, bestürmen uns förmlich, halten uns ab von der Einkehr in unser Inneres, von der Sammlung des Geistes. Was sind aber diese Zerstreuungen, die uns vom Denken abhalten, anderes als Vorstellungen? —. Diese zerstreuen uns indeß nicht bloß, sie gesellen sich auch zu allen unsern Begriffen hinzu. Sobald wir einen Begriff fixiren und verdeutlichen wollen, geht er alsbald in die Vorstellung über. So drängt die Vorstellung unsere Begriffe, die uns doch näher liegen als sie, aus dem Bewußtsein hinaus und setzt sich an ihre Stelle. — Unsere Begriffe sodann sind geistig, die Vorstellungen sinnlich; weil sich nun die Vorstellungen den Begriffen unvermeidlich anschließen, ziehen sie dieselben in die Sinnlichkeit herab, berauben sie ihres wahren geistigen Charakters. — Das Wesen endlich unseres Erkennens besteht darin, daß wir unsern Bewußtseinsinhalt als seiend denken. Es versteht sich von selbst, daß auch der als seiend gedachte Bewußtseinsinhalt etwas bloß Gedachtes und kein wirklich Seiendes ist. Durch den Begriff allein nun sind wir im Stande, den als seiend gedachten Bewußtseinsinhalt von dem ihm entsprechenden wirklichen Seienden zu unterscheiden und durch den Begriff dieses als wirklich zu denken. Die Vorstellung aber verdrängt diesen Begriff und bewirkt, daß wir unmittelbar den Bewußtseinsinhalt als Wirkliches

auffassen und denselben förmlich zu umfassen glauben. Sie schraubt also die Welt des Bewußtseins zu einer wirklichen Welt hinauf. Es herrscht somit in der That die Vorstellung über den Begriff. Wie sehr dies der Fall ist, zeigt besonders die Raumvorstellung. Sie wohnt allen Vorstellungen inne und verbündet sich durch die Vorstellungen mit allen Begriffen. Was ist aber diese Raumvorstellung? Etwas rein inhaltleeres. Und wie wenig ist sie anwendbar auf den Geist und seine Thätigkeiten!

Diese Herrschaft der Vorstellung in unserm Geiste ist offenbar etwas Ungehöriges, Verderbliches, Schädliches, für unser Erkennen. Sie bewirkt, daß unser Geist im Sinnlichen gefangen ist und sich nur mit Mühe zum Geistigen, seiner wahren Natur, emporschwingt. Sie versinnlicht unsere Begriffe und verfälscht sie. Sie nimmt alle Wirklichkeit für sich in Anspruch und verdrängt die Begriffe, die uns doch einzig befähigen, das umfangreichere, völlig außerhalb der Vorstellung liegende Gebiet der Wirklichkeit zu erfassen, wie auch den Inhalt der Vorstellung als wirklich seiend zu denken; daher kommt es, daß wir, was ganz verderblich ist, die Begriffe geistiger Wesen und Thätigkeiten nach Analogie des Sinnlichen denken müssen; daß es uns z. B. die äußerste Mühe kostet, vom Begriffe des Geistes die Raumvorstellung fern zu halten; ja daß wir ganz in Verwirrung gerathen bei dem Gedanken einer auf den Körper beschränkten und doch nicht vom Raum begrenzten Gegenwart des Geistes. Daher kommt es, daß wir das Körperliche als das wahrhaft Wirkliche auffassen, dem gegenüber uns das Geistige zu einem winzigen Punkte zusammenschrumpft. Der Geist wird auf diese Weise in die Sinnlichkeit hineingezogen und 'verliert fast seine eigene Natur. Das sollte ganz

anders sein und wäre ganz anders, wenn die Vorstellung nicht in uns herrschen würde. Durch diese Herrschaft der Vorstellung kommt es ferner, daß wir unwillkürlich in die durch die Sinne gebotene Wirklichkeit hineingerissen werden. Alle Reflexion auf den Bewußtseinsinhalt verschwindet, und wir denken nur an das sinnlich Wirkliche. Damit ist aber das Denken seiner einzig naturgemäßen Stellung gegenüber der sinnlichen Wirklichkeit beraubt: es sollte diese beherrschen und wird nun selbst von ihr fortgerissen und beherrscht. Eine Folge dieses Fortgerissenwerdens in die sinnliche Wirklichkeit ist wiederum das, daß wir die einzelnen Dinge getrennt von einander erfassen und den Zusammenhang derselben aus dem Bewußtsein verlieren. Unser Bewußtsein wird zerstreut, wir sehen vor lauter Bäumen den Wald nicht, und nur durch große Mühe gelingt es uns, zu einer geordneten Thätigkeit zu kommen. Auch das sollte anders sein und wäre anders ohne die Herrschaft der Vorstellung. Es ist unleugbar, daß dieser Einfluß der Vorstellung dem Zwecke des Erkennens, welcher in der Erfassung der Wirklichkeit besteht, widerspricht. Wir können uns freilich diesem Einfluß gegenüber vor Irrthum schützen, indem wir strenge unterscheiden, was in unserm Bewußtsein der Vorstellung und was dem Begriffe angehöre. Aber welche Mühe kostet uns diese Unterscheidung, wie oft ist sie vergeblich! Und wenn wir auch vor Irrthum geschützt sind, die Wahrheit ist uns doch verschlossen. Thatsächlich aber werden wir in den meisten Fällen das mühevolle Unterscheiden unterlassen, und die Vorstellung wird uns in Irrthum führen. Ihre Herrschaft ist also nicht bloß ein Hinderniß an der Erkenntniß der Wahrheit, sie führt uns auch in den Irrthum hinein. „Welcher Grad der Befreiung aber von dieser Herrschaft

der Vorstellung zu einer richtigen Erkenntniß nothwendig sei, sagt Verf., ob ein solcher Grad hier auf Erden jemals erreicht werde beim gewöhnlichen Laufe der Dinge, ob zur Erreichung desselben die wissenschaftliche philosophische Forschung wesentlich beitrage, oder ob nicht vielmehr die möglichste Befreiung, wie des Willens von der bösen Begierlichkeit, so des Denkens von der Vorstellung, einzig eine Folge sei des heiligmäßigen innerlichen Lebens .... das sind Fragen, die wir hier nur berühren, nicht lösen, deren letzte wir nach unserer tiefsten persönlichen Ueberzeugung mit aller Entschiedenheit bejahen müssen."

Das zweite vulnus naturae, welches mit dem eben sondirten in Communication steht, ist die Herrschaft des Substantivbegriffs über den Verbalbegriff, wir können auch sagen: des Substanzbegriffs über den Bewegungsbegriff. Die Vorstellung will nämlich alle Wirklichkeit in Anspruch nehmen; damit bleibt aber dem Denken nichts übrig, als die durch die Vorstellung gebotene Wirklichkeit in ihre Momente zu zerlegen und diese Momente nach dem Verhältniß des Enthaltenseins von dieser Wirklichkeit auszusagen. Dies geschieht im Substantivurtheil, wo von einem Subjekte etwas als Prädicat ausgesagt wird. Gemäß der Herrschaft der Vorstellung strebt nun unser Geist, gar alles auf Substantivbegriffe als Subjekte von Substantivurtheilen zurückzuführen, alles nach dem Verhältniß des Enthaltenseins zu denken. Das ist aber verfehlt. Denn neben dem Substantivurtheil findet sich noch eine andere Art von Urtheil in unserem Denken, das Aktivurtheil, welches durch das Verbum entsteht. Und näher besehen ist dies das vorzüglichere; einmal weil nur durch das Verbum überhaupt Urtheile sich bilden können, so daß selbst das Substantivurtheil

des Verbums, das bei ihm allerdings in das inhaltsleere „ist" zusammenschrumpft, nicht entbehren kann. Sodann weil nur durch Aktivurtheile unsere Erkenntniß erweitert wird, indem diese die Thatsachen der Erfahrung und des Gesetzes des Grundes umfassen. Das Aktivurtheil tritt nun fast in den Hintergrund gegenüber dem Substantivurtheil. Das Substantiv aber, welches auf der Vorstellung ruht, repräsentirt mit ihr die Körper- oder Sinnenwelt; das Verbum, welches die Thätigkeit zum Ausdruck bringt, repräsentirt den Geist. Und so herrscht durch den Substantivbegriff abermals die Sinnenwelt über den Geist und sucht ihn zu absorbiren.

Die Macht nun, die der Herrschaft des Substantivbegriffes entgegentritt, ist die S p r a c h e. Diese ist gegenüber der Individualität des Denkens etwas Allgemeines in der Menschheit, besteht unabhängig vom einzelnen, ist eine Auktorität für ihn. Die Sprache nun bringt neben dem Substantivsatz, der das Denken beherrscht, ebensosehr den Aktivsatz zur Geltung, neben dem Körper ebensosehr den Geist; und damit führt sie hinaus über die Sinnenwelt zur Erfassung des Geistes, der Person. Sie befreit uns also von der Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs. Die Sprache muß eine ursprüngliche Mitgift des schaffenden Gottes an die Menschheit sein und wenn diese ursprüngliche Mitgift verloren gegangen ist, wie wir aus der Entwicklung der Sprache von unvollkommenen Anfängen zum jetzigen vollendeten Sprachbau schließen müssen, dann ist dieser jetzige vollendete Sprachbau, wie auch immer, das nachträgliche Werk des helfenden Gottes, „des in der Menschheit wirksamen göttlichen Logos", wie Michelis, wenn wir nicht irren, irgendwo sagt. Die Sprache

also gibt uns die Winke zur Reform des Erkennens, ihre Gesetze haben wir zu beachten, um den Irrthümern in welche die Vorstellung und der Substantivbegriff uns führen zu entgehen. Und so gestaltet sich die Reform des Erkennens als eine Reform aus der Sprache. Falls wir nun die Winke der Sprache beachten, erkennen wir, daß nicht die Vorstellung, die Körperwelt, die Substanzialität das Primäre ist, sondern das Denken, der Geist, die Aktivität. Wir erkennen, daß die Körperwelt aus sich gar keine Aktivität besitzt, sondern alles erst vom Geiste zu empfangen hat. Obgleich aber so die Natur als Sache ohne jede Selbstbewegung, der Geist als Selbstbewegung ohne allen substantivischen Seinskern direkte Gegensätze bilden, zeigt uns doch auch wiederum die Sprache, die im Satze Substantivum und Verbum vereint, daß Natur und Geist verbindungsfähig sind, und weist uns hin, in der Ineinsbildung dieser beiden Gegensätze das über ihnen stehende Unendliche zu suchen. Jeder Satz ist ein Ausdruck dieses Unendlichen. Und wer daher dem Gesetze der Sprache sich unterzieht, dessen Gedanken sind nicht mehr seine Gedanken, sie sind zugleich Gedanken dessen, der ihren Bau vorher gedacht und geordnet. Ein solches Denken hat die Gewähr und Bürgschaft, nicht freilich der Wahrheit jener Unzahl von Erfassungen des Einzelnen, wohl aber der Wahrheit des Ganzen, des richtigen Begriffes von Gott, Natur und Geist, der in seinem Baue seinen Ausdruck findet und gemäß diesem Bau vom Denken erfaßt wird."

Dies der Inhalt vorliegender Schrift. Wenn wir uns nun ein unmaßgebliches Urtheil darüber erlauben sollen, so müssen wir zum Voraus bemerken, daß wir nicht bloß Uphues, sondern ebenso seinen Meister Michelis im Auge

haben. Wir stehen nicht an, in dieser Erkenntnißtheorie und der aus ihr resultirenden Philosophie ein Stück ernster Gedankenarbeit anzuerkennen, die sich scharf unterscheidet von der Oberflächlichkeit, mit der gegenwärtig vielfach erkenntnißtheoretische Fragen behandelt werden. Insofern war es für uns auch förmlich ein Genuß, diese Schrift, deren Grundgedanken wir allerdings aus Michelis schon kannten, durchzulesen. Indeß ließ uns die Schrift schließlich doch unbefriedigt. Und warum denn? Nun gerade die Warumfrage trägt die Schuld. Warum diese Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffs, fragen wir voll innerer Unruhe? — Wir wären nun vollständig zufrieden, wenn wir auf diese Frage einfach die Antwort erhielten: es ist so! Die Empirie sagt es, beweist es! So möchte auch Uphues die Frage beantworten. Er will nicht näher nachforschen, warum es so sei, welche Ursünde etwa die Schuld trage. Denn Theologen, wie Philosophen, meint er, würden für eine solche Untersuchung der Reform schlechten Dank wissen. Ganz gewiß! Aber sollte Uphues nicht wissen, daß gerade hierin sein Meister den Fundamentalpunkt findet? Sollte er nicht wissen, daß Michelis die obgenannten, von ihm für Anomalieen angesehenen Verhältnisse unseres Denkens, auf den „Geisterfall und die ursprüngliche Sünde und erste Geltendmachung des Bösen und der Negation innerhalb der Schöpfung“ (Vgl. „Die Philosophie Platons II, 356“, und viele andere Stellen, besonders in „Natur und Offenbarung“) zurückführt? Und allerdings von diesem Punkte aus fällt auf einmal Licht auf alle dunklen Fragen der Reform des Erkennens. Aber wir gestehen, für uns ein zu grelles Licht. Eine Philosophie, die aus einer solchen dogmatischen Hypothese, wie der Geisterfall nach seiner vor-

geblichen Wirkung auf die Schöpfung ist, ihr Licht empfängt, kann uns nicht befriedigen! Ist das überhaupt Philosophie? Ist es nicht vielmehr speculative christliche Hypothesendogmatik, durch welche die Scholastik in ihren kühnsten Leistungen überboten wird? Und glaubt Uphues dem entrinnen zu können, wenn er jene sog. Anomalieen unseres Denkens — die wir aber als solche nicht erkennen können — empirisch beweisen und sich vorläufig um die dogmatische Voraussetzung nicht bekümmern will? Es kann ihm nicht entgehen, daß er deßungeachtet auf rein dogmatischem Boden, ganz nach der Methode der speculativen Dogmatik sich bewegt. Denn der Grundgedanke steht und fällt mit obiger dogmatischen Hypothese.

Wir sagten soeben, daß wir die von Michelis-Uphues behauptete Herrschaft der Vorstellung und des Substantivbegriffes nicht als Anomalieen unseres Denkens aufzufassen im Stande seien. Wir leugnen nun nicht, daß die Vorstellung und der Substantivbegriff eine Herrschaft üben und prävaliren über andere Seelenphänomene und Begriffe. Aber das kommt uns von unserm empirischen Begriff des Menschen aus so normal, so natürlich vor, daß wir es durchaus nicht beklagen und anders machen möchten. Obgleich uns nämlich die Erfahrung sagt, daß unser Geist und Körper specifisch verschiedene Substanzen seien, so sagt sie uns doch ebenfalls, daß sie in uns substantiell vereinigt seien, daß der Geist den Körper einerseits belebe, erhalte, andererseits in und mit und durch den Körper wahrnehme, vorstelle, denke. Da nun unser Geist in dieser Weise mit dem Körper verbunden ist und mit diesem den Menschen constituirt, der keineswegs inmitten einer Geisterwelt, sondern einer körperlichen Schöpfung steht, ist es da nicht ganz normal,

daß das Erkennen unseres Geistes mit Vorstellungen beginne, in ihnen vor allem sich bewege und erst allmählig aus den Vorstellungen die Begriffe gewinne? Bleibt ja doch unser Geist im Vorstellen nicht stecken, sondern erhebt sich ebenso naturnothwendig, wie er vorstellt, auch in die Sphäre des Denkens! Und sollte darin eine Anomalie liegen, daß sich alle unsere Begriffe mit Vorstellungen verbinden und sich in diese überführen lassen? Keineswegs. Denn alle sind ja aus Vorstellungen entstanden und hängen deßhalb organisch mit ihnen zusammen. Aehnlich ist es mit der Herrschaft des Substantivbegriffes über den Verbalbegriff. Wie wir schon oben andeuteten, ist uns die Sache klarer, wenn wir sagen: des Substanzbegriffes über den Bewegungsbegriff. Auch diese Herrschaft scheint uns das Normalste des Normalen zu sein. Es ist ja nicht so, als würde der Bewegungsbegriff durch den Substanzbegriff verdrängt, oder als wäre er mit ihm unvereinbar. Denn was sollte eine starre Substanz ohne Aktivität sein? Ist denn das Seiende von uns nicht nothwendig zu denken als Setzung, Selbsterhaltung gegen Nichtsein, somit als Thun und Bewegung? Ist es nicht eine gewaltsame Abstraktion unseres Denkens, die alle Erfahrung verläßt, ein starres, inaktives Sein anzunehmen? Wenn nun aber unter den beiden Begriffen Sein und Thun, Substanz und Bewegung der des Seins die erste Stelle einnimmt, so ist das ganz normal. Längst hätte sonst die Heraklitisch-Hegel'sche Anschauung vom Flusse alles Seins den Sieg davongetragen!

Wir haben also eine ganz andere Anschauung über Vorstellung und Substantivbegriff, als Michelis-Uphues. Diese ruht aber, wie leicht ersichtlich ist, auf einer andern Anthropologie, und diese auf einer andern Auffassung der

beiden höchsten Begriffe unseres Denkens, nämlich des Geistes und der Natur. Wir haben, obgleich wir Geist und Natur für specifisch verschiedene Substanzen halten, doch eine einheitliche Anthropologie, und zwar vom Erfahrungsstandpunkte — denn einen andern kennen wir in philosophischen Fragen nicht —, Michelis aber hat eine schroff dualistische Ansicht über den Menschen. Uphues sagt: Geist und Natur seien zwar keine nackten Verneinungen (d. h. wohl, keine contradictorischen Gegensätze — natürlich!), aber doch wahre Verneinungen von einander. Die Natur sei substantivisches Sein ohne alle Selbstbewegung, der Geist verbales Sein ohne allen substantivischen Seinskern. Demnach ist die Natur rein passives, todtes Sein, nur der Geist ist aktiv, alle Naturerscheinungen sind nur Aeußerungen des Geistes an der Natur. Aus dieser schroff-dualistischen Trennung von Geist und Natur entspringt für Michelis eine dualistische Anthropologie, aus dieser ein dualistischer Erkenntnißprozeß. Und in Verbindung mit dem Geisterfall, der die Körperwelt in ein anomales Verhältniß brachte — denn sie ist keineswegs im normalen (Reform S. 49) — wird dieser dualistische Erkenntnißprozeß zu einem anomalen. Die Natur hat den Geist gefangen, daher beherrscht sie ihn und führt ihn in Irrthum.

Der dualistische Erkenntnißprozeß ist alt in der Geschichte der Philosophie. Zum erstenmal haben ihn die Eleaten vertreten und der Vorstellung trügerischen Schein, dem Denken allein Wahrheit zuerkannt. Sie kamen hiezu hauptsächlich durch Polemik gegen die Herakliteer, welche Vorstellen und Denken confundirten und alles im Vorstellen aufgehen ließen. Plato wollte beide Richtungen versöhnen, kam

aber nicht nur über einen dualistischen Erkenntnißprozeß nicht hinaus, sondern verfiel sogar auf einen anomalen. Denn die Materie, die nach Plato den Geist gefangen hält, vertritt bei ihm etwas Aehnliches, wie bei Michelis der Geisterfall und seine Wirkungen. Dieses anomale Verhältniß zwischen Vorstellen und Denken ist bei Aristoteles verschwunden. Aber dualistisch ist dennoch auch seine Anthropologie und sein Erkenntnißprozeß, weil seine Anschauung über Materie und Form, Natur und Geist eine dualistische ist. Die Materie ist nach ihm todt, passiv, die Form allein thätig. Deßhalb beginnt der Erkenntnißprozeß von zwei Punkten, von unten und oben, und in der Mitte gibt es eine Aussöhnung, indem dort Stoff und Form sich paaren. Die ganz gleiche Ansicht über Natur und Geist hat nun Michelis — er steht also auch bezüglich dieser philosophischen Grundfrage, wie bezüglich seiner Methode, ganz auf dem Boden der Scholastik, so daß gar nicht abzusehen ist, wie er gegen diese so vielfach polemisiren kann —, daraus resultirt ein dualistischer Erkenntnißprozeß und in Verbindung mit dem Geisterfall sogar ein anomaler.

Diese alte dualistische Anschauung des Platon und Aristoteles über Natur und Geist wurde überwunden — nicht erst von der neuern Philosophie und Naturwissenschaft, die den Begriff einer todten Materie gänzlich zerstörte, sondern schon in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten, wo die Väter den Platonismus umgestalteten und ihn fürs Christenthum brauchbar machten. Wir brauchen hier nur auf den einen Augustinus zu sehen. Wer scheidet klarer und schärfer als er zwischen Natur und Geist? Ist es nicht, als ob von ihm zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie diese Begriffe rein erfaßt würden? Aber den-

noch ist aller Dualismus vermieden. Denn die Natur gilt ihm nicht als passives, todtes, sondern aktives, potentiell mit Leben erfülltes Sein. Der Menschengeist aber ist ihm nicht wahre Verneinung der Natur, sondern eine für diese Natur geschaffene, präformirte Substanz: spiritus corpori accommodatus, qui vult in corpus, qui non est totus homo sine corpore, qui una substantia fit cum corpore. Und der hieraus resultirende Erkenntnißprozeß?: Er ist ein durchaus einheitlicher. Die unterscheidende Thätigkeit des Geistes beginnt in den Sinnesunterscheidungen und endigt in den Vernunftunterscheidungen. Spiralförmig erweitert sich das menschliche Erkennen von den kleinsten bis in die größten Unterscheidungskreise. Vorstellung und Begriff sind hier nicht dasselbe, aber noch weniger fallen sie auseinander, geschweige denn, daß ihr Verhältniß ein anomales wäre und die Vorstellung Trug, der Begriff die Wahrheit enthielte. Beide haben Wahrheit, dieselbe Wahrheit, nur enthält sie die Vorstellung nicht in so adäquater Form, wie der Begriff. Daher ist es auch Aufgabe des menschlichen Geistes, nicht bloß im Vorstellungsgebiete sich zu bewegen, sondern zu den Begriffen, zur vollen ihm zugänglichen Wahrheit fortzuschreiten.

Da nun auch wir diese einheitliche, aus der Erfahrung gewonnene anthropologische Anschauung haben, so werden sich Michelis-Uphues nicht wundern, daß wir ihrer Erkenntnißtheorie, die einen Dualismus, ja Anomalismus im Menschen statuirt, nicht beistimmen können. Gleichwohl nehmen wir keinen Augenblick Anstand, den Ernst ihres Denkens anzuerkennen. Dem Verf. dieser Schrift aber erübrigt uns nur noch unsere Freude darüber auszudrücken, daß er die Michelis'schen Grundgedanken uns in einheitli-

cher Weise vorgeführt hat. Denn wir gestehen, daß wir uns dadurch in der Kenntniß dieser Philosophie, „die sich sonst, wie er sagt, über den Standpunkt geistvoller Aperçüs kaum erhebt“, wesentlich gefördert glauben.

Repetent Dr. Hamma.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundfünfzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1874.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre der Apostel Paulus und Jacobus über die Rechtfertigung des Sünders.

Exegetische Abhandlung.

Von Christ. Schmitt, Kaplan in Bruttig bei Cochem.

Der mit der Lebensgeschichte eines hl. Paulus und eines hl. Jacobus, überhaupt der neutestamentlichen Briefsteller, Vertraute wird von vorn herein die Voraussetzung machen, daß diese Männer nur ganz ausnahmsweise die Feder mit dem Reisestabe vertauscht haben, ja daß, wenn sie schrieben, es sich jedesmal um das heilige Glaubens-Depositum, entweder seine Begründung und Entfaltung oder seine Vertheidigung gegen Mißverständnisse und Uebergriffe handelte. Wer nun, nachdem er sich von dieser Ueberzeugung lebhaft durchdrungen hat, den Brief des hl. Paulus an die Römer — oder den an die Hebräer, denn das macht für die Ideen von dem Glauben, den Werken und

beider Beziehung zur Rechtfertigung keinen Unterschied — und sofort dann das kleine Schreiben des hl. Jacobus liest, den wird es anmuthen, als widerspreche der letztere Autor so sehr dem Apostel Paulus, daß er geradezu zu dessen frappantesten Lehrsätzen Opposition zn machen gewillt sei (Hug, Einleitung Bd. 2. S. 518 ed. 1826).

Λογιζόμεθα οὖν δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου Röm. 3, 28 das ist eine Hauptsäule des erhabenen paulinischen Lehr-Baues.

Ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστευς μόνον ist zu lesen bei Jacob. 2, 24.

Soll man da nicht auf Kosten des einen Apostels den andern preisgeben, wie die Protestanten unbedenklich thaten? Das hieße die jedem Dokument des Alterthums gebührende Pietät ganz außer Acht lassen, ja in diesem Falle noch mehr! Denn wenn es auch nicht ausdrücklich bei Jacobus gefunden wird, das paulinische Wort: puto autem, quod et ego spiritum dei habeam I. Cor. 7, 40, so bedarf es eben für einen Katholiken auch hinsichtlich jedes andern Apostels dieser ausdrücklichen Versicherung nicht.

Wenn wir aber auch nimmermehr um des paulinischen Geistes willen den frommen schlichten Jacobus aufgeben können, sondern in ihrer Beiden Schriften das Wesen des göttlichen Geistes freudig begrüßen, so scheint doch das Gewicht, welches wir gleich im ersten Satze auf jedes apostolische schriftliche Wort gelegt haben, uns zu der Annahme Hug's zu drängen, daß es ein streitbares Wort gegen historisch hervorgetretene Mißdeutung der paulin. Rechtfertigungslehre sei, was uns in dem Briefe des hl. Jacobus vorliegt. Ist doch die von Hug so lichtvoll aufgewiesene Aehnlichkeit, wie sie selbst in der Einkleidung der

hier entscheidenden Gedanken, in den rednerischen Figuren, den Beispielen: Abraham, noch mehr Rahab — zu erkennen ist, ein unabweislicher Fingerzeig, daß wir es hier mit 2 wenn auch verschiedenen, aber in gleichem Rahmen und auf gleichem Hintergrunde ausgeführten Zeichnungen zu thun haben. Nun wohl! Könnten sich nicht beide Schriften, der Römerbrief und die Jacobusepistel, zu einander verhalten wie 2 Ansichten einer und derselben Landschaft, von verschiedenen Punkten aufgenommen, oder wie 2 Porträte einer Person, von denen das eine die ganze oder doch die edleren Theile der Gestalt, das andere manche Theile nur in Verkürzungen zeigt? Unsere Aufgabe stellt sich nun so daß wir (I. Cap.) beginnend mit der paulin. Rechtfertigungslehre, als der mit wissenschaftlicher Schärfe vorgetragenen, mehr entwickelten und weniger zu mißdeutenden, dann (II. Cap.) die einschlägigen Sätze des hl. Jacobus folgen lassen und den Punkt aufweisen, wo sie in einander greifen. Auf diesem einen Hintergrunde werden sich dann die Divergenzen abheben; zunächst wird ein längerer Abschnitt (III. Cap.) die am meisten mißdeutete Stelle 2, 14—26 zu erklären versuchen, dann werden 3 alinea's die Nüancirungen der Hauptbegriffe darthun (IV. Cap.). Vielleicht wird dann der Schluß ohne Anstand aussprechen dürfen, daß die Schriften beider Verfasser aus ihrer verschiedenen Persönlichkeit sicher und ganz verstanden werden können.

Beginnen wir mit der Rechtfertigungs-Lehre des hl. Paulus. 1. Cap. Die Hauptfrage dreht sich um das rechte, normale Verhältniß des Menschen zu Gott; ganz allgemein gefaßt, heißt dieses Verhältniß und die Beschaffenheit, auf die es sich Seitens des Menschen gründet *δικαιοσύνη*. Es entsteht nun die Frage: „auf welchem Wege gelangt,

resp. ist der Mensch zu der wahren *δικαιοσ.* gelangt?" Und in Bezug auf den eingeschlagenen und einzuschlagenden Weg scheidet sich für den Apostel die ganze Weltentwicklung in 2 große Perioden: die vorchristliche (heidn. c. 1 und jüd. c. 2) unter dem Gesetze und der Sünde mit ihrem Concentrations-Punkte, Adam an der Spitze und die mit Christus (c. 5) principiell eingetretene Periode der Gnade und Freiheit. In Bezug auf die erstere hat er den negativen Satz aufgestellt: *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* 3, 20 und es lassen sich dafür auch schon Beispiele aus dem A. Test.: Abraham beibringen (c. 4). Nachdem er nämlich schon 2, 14 dargethan, daß die Heiden wegen der allgemeinen natürlichen Gottesoffenbarung, sowie auf Grund des *ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* wesentlich mit den Juden in dieselbe Kategorie der „bewußt Schuldigen" fallen, konnte der Apostel, auf die Erfahrung gestützt, rücksichtlich der ganzen vorchristlichen Welt die Behauptung aufstellen: da keine Gerechtigkeit dagewesen ist, so wird sie überhaupt unter dem Gesetze nicht zu erreichen sein. Demnach konnte es nun wohl scheinen, als müsse auf das Gesetz ein Vorwurf fallen, und weil seine Leser zweifelsohne ihn wenn auch nicht alle mit gleicher bewußter Verwunderung in sich vorfanden, so nimmt Paulus diesen Vorwurf nachträglich auf und erledigt ihn c. 7. Nein, sagt er, das Gesetz trifft kein Vorwurf; es ist gut und heilig; es ist *πνευματικός*; die Ueberzeugung von seiner Güte und davon, daß wer alle *δικαιώματα* erfüllen würde und also ein wahrer *ποιητὴς τοῦ νόμου* wäre, leben würde, drängt sich auch dem *νοῦς* des unter dem Gesetze Lebenden auf, er muß nach seinem *ἔσω ἄνθρωπος* dem Gesetze vollen Beifall geben.

Die Ursache des Zwiespaltes ist also nicht außerhalb des Menschen, etwa im Gesetze und weiterhin im Gesetzgeber gelegen, nein es ist ein innermenschlicher. Seine Quelle entdeckt Sct. Paulus, der psychologische Hellseher, wie man ihn wohl κατ᾽ ἐξοχήν nennen könnte, der die Fackel seiner Erkenntniß bis in die dunkelsten Kammern des Herzens voranträgt, in der ἁμαρτία ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν νομοθετοῦσα (7, 13—24). Indem nämlich der νόμος mit seinem: „Du sollst", dem kategor. Imper. Kant's (im Gewissen) uns gegenübertritt, wird das diesem νόμος ungebrochen und selbstständig gegenüberstehende Princip, die σάρξ, zum Widerstande aufgereizt und dadurch zur ungehörigen Selbstständigkeit, zur Antinomie. Insofern ist allerdings der νόμος das treibende Princip der Sünde, als er die Seele erst recht eigentlich zur Sünde d. h. zum Bewußtsein des Widerstandes gegen Gott bringt. Dieser Widerstreit endet mit einer vollständigen Selbstentzweiung, deren auslaufende Spitze der Tod ist. Der Apostel hält es noch einmal für nöthig, den Gedanken abzuwehren, als habe er am Gesetz zu mäckeln. Daß es, wenigstens sofern es durch ceremonielles Anhängsel (seitens der Sekte der Pharisäer) allzu schwerfällig geworden war, doch bald zu Grabe getragen werden müsse und daß das alte Sittengesetz verjüngt daraus hervorgehen würde — ähnlich, wie der Herr nachdem er die Umhüllung abgestreift Joh. 20, 6 u. 7 frei auferstanden war — das, sage ich, brauchte den Judenchristen so geradeheraus nicht vorgerückt zu werden; solche aber hatte doch der Hebräerbrief und der des hl. Jacobus gewiß zu Lesern. Todt war allerdings das Gesetz (seiner verpflichtenden Kraft nach), aber den ihnen selbst zum größten Theile lieben und werthen Leichnam wollten und

mußten die Apostel ihren Zeitumständen gemäß ehrenvoll und schonungsvoll behandeln. „Ja, aber ist das Gesetz denn nicht etwa doch dazu gegeben, um zu tödten“, wenn der Apostel von ihm sagte: Röm. 5, 19 u. 20: „νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα?“ Darüber kam gewiß Mancher nicht hinaus. Nein! ist die Antwort, seine Aufgabe war von vornherein: die Krankheit der Menschen ihnen selbst offenkundig zu machen, den Kranken zu einem Punkte zu bringen, wo er endlich an sich selbst verzweifelnd und für etwas Höheres empfänglich ausrufen sollte: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου! Diese Erlösung geschah von oben her (cf. den Ausspruch des Sokrates) durch Jesus Christus. Das ist ein Werk ganz göttlicher Liebe; Accidentien oder vielmehr zeitweise zur Erscheinung kommende Eigenschaften dieser Liebe kannte auch die vorchristliche Zeit: die πάρεσις nämlich ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ 3, 25, welche sich fast mit der Heiligkeit des Gesetzgebers nicht zu vereinen schien. Denn: „warum ahndet nicht“, mußte sich der Sünder selbst fragen, „Gott meine Uebertretung des Gesetzes, da ich doch in meinem Innern mich von ihm weit durch die Sünde getrennt fühle?“ Hat er etwa doch keine Macht, seinem Gesetze Nachachtung zu erzwingen? Ist er auch gerecht? Da auf einmal gab die Erlösung über all' diese Zweifel Aufschluß; der bisher in scheinbarer Gleichgültigkeit gegen die Sünde, also in einem räthselhaften Lichte erschienen war, erscheint zuerst als die Liebe κατ' ἐξοχὴν, dann als Gerechtigkeit (Röm. 5, 8), dann das Herabkommen des Gottessohnes, und, können wir hinzufügen, nun erst das Wie? dieses Kommens, wie hat es die Gerechtigkeit Gottes ans Licht gesetzt!! (ἔνδειξις 3, 25).

Objectiv ist die ganze Menschheit gestorben und in Christo wieder aufgelebt; dieser Sterbe- und Geburtsakt wiederholt sich dann subjectiv in der gläubigen vertrauensvollen Hingabe an Gott durch Christus, in der *πίστις* c. 5. Nach seinem Selbst muß der Mensch, wie Sct. Paulus vor Damascus, niedergeschmettert rathlos am Boden liegen, dann ergießt sich der Strom der göttlichen Gnade in ihn; die göttliche *δικαίωσις* tritt ein und beide Factoren *δικαίωσις* und *πίστις* wirken vereint die *δικαιοσύνη* 3, 28. *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Das ist der triumphirende Schluß des Apostels, ein Satz, der auch vor dem Vers 2 des 8. Capitels noch einmal wiederholt werden könnte. Man könnte hiemit die Darstellung der paulin. Rechtfertigungslehre beschließen, um so mehr, da jetzt doch nur dies noch zu beweisen übrig bliebe: daß (auch nach Sct. Paulus) das neue Leben sich in entsprechenden Werken erproben müsse. Das ließe sich nun aus einer Wolke von Stellen darthun, doch wenn man der „prot. Polemik“ von Hase S. 286, noch immer ein anerkannter Wortführer der Protestanten, Glauben schenken darf, so hat auch Luther nie eigentlich etwas dergleichen von Ueberflüssigkeit und Unbrauchbarkeit der Werke als paulin. Lehre ausgeben wollen. Es heißt: Darüber täuschen wir uns nicht, daß der paulinische Satz: der Mensch wird gerecht durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes, durch den Gegensatz wider diejenigen, welche ihr Heil auf diese gesetzlichen Werke gründeten, hervorgerufen ist, sowie Luther durch einen ähnlichen Gegensatz des Vertrauens der Päpstlichen auf äußerliche Werke bestimmt, diesen Spruch übersetzte: „allein durch den Glauben“ und dieses „allein“ zwar richtig dem Zusammenhange nach, doch nicht als Wort

im heiligen Texte enthalten, gegen allen Widerspruch festhielt."

Wenn das auch nichts anderes, als ein verschämtes Zugeständniß des Proteus-artigen Protestantismus in seiner zeitweilig letzten (?) Phase an die Wahrheit ist, so überhebt sie uns, diese Stelle, der Nothwendigkeit die andere weniger ausgeführte Seite der Rechtfertigungslehre aus den paulin. Schriften herauszuheben.

2. Cap. Wie steht Sct. Jacobus zu dem Satze: *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* Röm. 3, 20? Wenn wir seine ernsten Ermahnungen uns vergegenwärtigen, sein Drängen darauf, ein *ποιητὴς τ. ἔργων* zu sein, 1, 22, wenn wir ferner den Umstand ins Auge fassen, daß er den Mann *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ* (scil. *ἔργου*) nennt, so könnte scheinen, der Gegensatz zwischen Beiden sei der denkbar schärfste. Allein, wenn wir seine wenigen Andeutungen in ihrem jedesmaligen Zusammenhange gehörig würdigen, so stellt sich die Sache sofort anders. Wenn er behauptet, daß, wer das Gesetz vollkommen hält, leben werde, so ist damit Paulus einverstanden: cfr. Röm. 7, 10 *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν* und Gal. 3, 12: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Ob aber eine solche Gesetzeserfüllung möglich sei, das ist die Frage, worin sie etwa auseinandergehen könnten. Doch auch Jacobus verneint dieselbe, wie nicht nur seine ernste Auffassung von der Sünde, welche den Tod zur Folge hat, in Verbindung mit seiner vernichtenden Strafrede wider die Reichen und andere Stellen zeigen, sondern auch besonders sein: *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες* 3, 2; schon hiemit allein hat er jeder Rechtfertigung aus den Gesetzes-Werken den Weg abgeschnitten, denn wir wissen, daß

er 2, 10 sagt: ὅσπερ γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος, es muß also auch nach Jacobus eine andere Gesetzeserfüllung, einen andern Weg zum Heile geben, und es gibt einen andern, er hat ihn erwähnt gleich nach seinem mahnenden Ausspruch über das Gesetz, wenn er sagt: „οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.“ 1, 18 sagt er sogar ausdrücklich, daß wir auf diesem Wege wirklich zum Heile kämen: (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας (siehe darüber S. 378) εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Diesen νόμος ἐλευθερίας von Vers 12 im 2ten Capitel hat er 1, 25 als den νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας charakterisirt, was doch wahrlich nicht das Gesetz als starres Gebot bezeichnen kann, sondern das alttestamentliche in seiner neutestamentl. Vollendung als eine Befreiung von dem Buchstaben, dessen Erfüllung auch jetzt auf Grund der Gnade Christi möglich ist cfr. Röm. 8, 2. Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis und 3, 27: Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est! Per quam legem? Factorum? Non! sed per legem fidei! Also Jacobus kennt auch keine Rechtfertigung ἐξ ἔργων νόμου. Nur vermissen wir, was wir auch kein Recht haben von jedem Apostel in jedem Briefe zu fordern, die Darstellung des Entwicklungs-Processes zum Glauben hin, die Darstellung des ohnmächtigen Strebens des unter dem Gesetze stehenden Menschen, diese Seelenkrisis, wie sie der Apostel Paulus namentlich im Römerbriefe in so großer Anschaulichkeit geschildert. Da wir nicht voraussetzen können, daß Jacobus näher eingehe auf jenen durch den Glauben eintretenden Wendepunkt, auf jenen Akt der Neugeburt, welche

für Paulus mit und durch den Glauben erfolgt, so darf es freudig überraschen, daß er es doch gethan in einem kurzen Ausspruche, welcher mit Recht für einen Inbegriff der paulin. Rechtfertigungs-Lehre gelten kann und welcher zeigt, wie Jacobus bezüglich des tiefsten christlichen Lebensgrundes mit Paulus völlig eins ist. Es ist dies die Stelle c. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Vorerst, daß *λόγος ἀληθείας* das Evangelium ist, dessen specifische Lehre an den Christus gloriae c. 2, 1 herausgegriffen ist, versteht sich von selbst. Was sich nun aus dieser Stelle ergibt, ist zunächst dies, daß die Umgestaltung, die mit der Menschheit (principiell) vor sich gegangen ist, ein Akt der göttlichen Gnade, daß also jedes Verdienst des Menschen ausgeschlossen ist. Sodann ist durch das *ἀπεκύησεν* ausgedrückt, daß Christ zu sein, dasselbe ist wie: „durch eine vollständige Neu- und Wiedergeburt hindurchgegangen sein", endlich ist durch *λόγῳ ἀληθ.* die Art der Wiedergeburt näher bestimmt. Wenn wir uns nun weiter umsehen, was dem Christen damit zugeschrieben ist, so finden wir, daß dieser *ἔμφυτος λόγος* 1, 21 wenn derselbe das ganze Innere des Menschen durchwaltet, die *δύναμις* hat, *σῶσαι τὰς ψυχάς*; daß im Gegentheil also, wer durch diesen *λόγος ἀληθείας* nicht wiedergeboren ist, nicht gerettet wird. Wer die beiden Sätze: 1, 25 *οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* und 1, 21 *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς* neben einander stellen würde, könnte glauben, Jacobus wisse von 2 Wegen, auf denen man das Heil erlange, den der Gesetzesbefolgung und des Glaubens; der von uns

Seite 377 ausgeführte Mittelgedanke, daß auch Jacobus von dem Wege der Gesetzeserfüllung prädizire, es führe derselbe nicht zum Ziele, ergibt jetzt den Schluß: wiedergeboren in Christo und gestärkt durch seine Gnade sei ein Vollbringer des Gesetzes — weil du es kannst — und dann wirst du jetzt schon das Anrecht auf die Krone haben. Dieses Anrecht wird in Besitz übergehen, *λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*, denn dieser ist verheißen *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* 1, 12. Der thatsächliche Beweis vorhandener Liebe ist aber die Befolgung der Gesetze desjenigen, mit dem man Feind ist, sobald man *φίλος τοῦ κόσμου* sein will 4, 4. Jacobus schreibt aber nicht vom Standpunkte des *ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ*, bei ihm ist das Bewußtsein der Versöhnung der Terror der Gedanken und kaum angedeutet, daß diese Versöhnung erst der endliche beruhigende Abschluß eines langen Seelenkampfes sei. Dieser innern Ruhe und Beseligung des mit Gott versöhnten Menschen ist auch ganz homogen die reine und erhabene, ja großartige Anschauung von Gott 1, 13—18. — Wir sehen also, und dies ist zur Entscheidung der ganzen Frage das vortheilhafteste Prognostikon, — in Bezug auf den innersten Lebensgrund des Christen herrscht zwischen beiden Aposteln wesentliche Uebereinstimmung; nur daß das negative Moment des Glaubens, das der Sünde Absterben, weniger begrifflich auseinandergelegt ist in einem Schreiben, dessen Kürze längere dogmatisch-psychologische Excurse von vornherein nicht erwarten läßt; ferner, daß in diesem letzteren Dokumente des Apostels Jacobus das der Sünde Abgestorbensein als großartig ruhender Hintergrund erscheint. Es hat sich uns ergeben, daß die *πίστις* nothwendiger Grund der *σωτηρία* auch nach dem hl. Jacobus ist und somit, was c. 2, 26

von den Werken gesagt wird, daß die *πίστις* ohne sie todt sei, wie der Leib ohne Seele — wie wir jetzt schon sagen können — nichts der paulinischen Lehre Conträres enthalten könne; ferner hat sich auch der echt paulinische Lehrsatz entfaltet: „Da wir selbst erst durch die freie Gnade Gottes in der *πίστις* stehen, kann die *σωτηρία* nur ebenfalls wieder aus Gnade, nicht auf unser Verdienst hin, selbst nicht das der aus der *πίστις* hervorgegangenen Werke als Werke an sich erfolgen."

3. Cap. Auf Grund dieser Harmonie müssen wir mit einem gewissen Vorurtheil an die zumeist im Interesse der Verschärfung des Gegensatzes zwischen Jacobus und Paulus behandelte und deshalb auch mißhandelte Stelle Jac. 2, 14—26 herangehen, und zwar mit dem, wie wir glauben, begründeten Vorurtheil, daß Jacobus in einen vollständigen Widerspruch mit sich selbst gerathen wäre, wenn er hier in dieser Stelle in direkten Widerspruch träte mit dem positiven Satze des Paulus: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Vorerst haben wir festzuhalten, daß die *πίστις* der nothwendige Grund der *σωτηρία* ist. Nun hören wir den Apostel sogleich 2, 14 fragen: *ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ, μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;* Daß mit dieser *πίστις* nicht der eigentliche Glaube, wie ihn auch Jacobus kennt (wenn bei ihm auch *πίστις* nicht das ist, was bei Sct. Paulus cfr. S. 384 alin. b.) gemeint sein kann, das ergibt sich schon aus dem Zusatz: *ἐὰν λέγῃ τις*; es ist ein vom Subject vorgeschützter Glaube, dem jeder Thatbeweis fehlt und zwar auch in solchen Fällen, wo er sich zeigen müßte (15). Einem solchen Glauben — denn daß *πίστις* im zweiten Gliede von Vers 14 dem

Begriffe nach dasselbe ist wie im ersten Gliede, darf doch angenommen werden, — kann Jacobus keine rettende Kraft zuschreiben, weil das eben ein Nichts ist, keine Spur von einer energischen Glaubensthat, viel weniger ist dabei zu merken von dem, was dem Apostel Paulus der Glaube ist, ein Scheidebrief an die Sünde, (also hier an den hartherzigen Egoismus) ein Anklammern an Christum, etwas lebendig Treibendes, hier ist das Gegentheil: ein des Lebens ermangelndes theoretisches Fürwahrhalten von Dogmen. Wie es denn ja auch heutzutage noch so Viele gibt, welche das Bekenntniß für hinreichend halten (nos numero sumus!), es für ein opus operatum ansehen, im Uebrigen Gott einen guten Mann sein lassen. Dies ist Lehrgerechtigkeit im verpönten Sinne, welche im Grunde dieselbe Münze wie die Werkgerechtigkeit ist, für die man bei dem großen Zahler nichts einlöst. Da kann sich mit gutem Grunde Einer erheben und sagen: *Σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν* 2, 18. Dieser Letztere, den Jacobus als seinen Mann auftreten läßt, hat, was wohl beachtet werden muß, Werke und Glauben aufzuweisen und so ist's das Rechte (ex operibus fidem probabo!); hätte Jacobus die Religion des braven Mannes empfehlen wollen, in dessen Devise wohl steht: Thue recht und scheue Niemand! worin aber nichts von einem positiven Glauben zu lesen ist — dann hätte hier der Gegensatz anders lauten müssen: nämlich et ego ostendam tibi opera sine fide, sc. wozu ich keinen Glauben brauche! Ein solcher todter Orthodoxismus, wenn er sich noch auf das Beispiel Abrahams berufen will, führt gerade die schlagendsten Gründe gegen sich in das Feld. Was war

das auch für ein Glaube, den dieser Freund Gottes zeigte, wahrhaftig kein brach liegender! — Wie sich vom ersten Versprechen Gottes, der Verheißung des gelobten Landes, bis zu dem unwahrscheinlichsten, der Fruchtbarkeit seiner Gattin, der Glaube Abrahams zum übernatürlichen entwickelte, zeigt Windischmann in seiner Erklärung des Galaterbriefes. — Ein solcher Glaube, der sich in der Opferung des eigenen Sohnes zu zeigen im Begriffe war V. 21, der also eine rechte Triebkraft (*συνήργει*) zu Werken hatte und in diesen zur Ausgestaltung und Entfaltung kam, *ἐτελειώθη*, konnte ihm wohl gutgeschrieben werden als Gerechtigkeit. Sein Glaube war auch seine Gerechtigkeit. Wenn es nun wirklich heißt in der Schrift *Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* — das will ja Sct. Jacobus nicht bestreiten, also auch nicht der hl. Paulus, der hier seine Lehre von der Rechtfertigung anknüpft, — so kann man ebenso gut Jedermann die Frage vorlegen: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη;* ohne fürchten zu müssen, sie verneint zu sehen.

Die weitere Besprechung führt uns von selbst zum 4ten Capitel; in demselben sollte nach Seite 3 eine Vergleichung der Nüancirungen folgen, in welchen sich die dogmatischen Hauptbegriffe bei den 2 Aposteln darstellen. Vers 24 begegnet uns nämlich wie auch V. 21 das Verb. *δικαιοῦσθαι*.

4. Cap. a. Verschiedene Bedeutung, die das Verb. *δικαιοῦσθαι* bei unseren Autoren hat. Bei Paulus ist das *δικαιοῦν* von Seiten Gottes jener Akt, der im Bewußtsein des Sünders vorgeht auf Grund des Glaubens-Aktes und mit diesem zugleich; in diesem Sinne paßt es blos zu dem paulinischen Begriff von *πίστις* (wovon unter b. S. 384).

Was versteht nun Jacobus unter δικαιοῦσθαι? Offenbar etwas Anderes, als Paulus. Bekanntlich heißt nach dem biblischen, abweichend vom profanen Sprachgebrauch δικαιόω, οῦσθ. „gemäß constatirter Unschuld als gerecht auch öffentlich erklärt werden". In vollster Form ist diese Erklärung dem Abraham zu Theil geworden, denn, wie Genes. 22, 15 zu lesen, wird durch die Stimme des Engels vom Himmel herab offen und feierlich die Glaubensthat anerkannt; Jacobus scheint bei dieser Bedeutung von δικαιοῦσθαι stehen zu bleiben. Wenn man den Vorwurf, der in diesem Abschnitte von Vers 14 bis 26 liegt, in einen Wunsch kleiden sollte, so scheint der Gedanke auf folgende Weise ganz wieder gegeben zu sein: Möchtest du (ὅστις λέγει: πίστ. ἔχω V. 14), wie Abraham öffentlich als Glaubensheld erklärt wurde, und durch den Engel vor der freilich nur ideell anwesenden Gemeinde als „gerecht" hingestellt wurde, durch deine Werke dich vor der Gemeinde bewähren als „gerecht"! Der Glaube allein wird dich nicht vor der Gemeinde bewähren! — Es liegt durchaus kein Grund vor, über diese engere Bedeutung des δικαιοῦσθαι, wie sie auch Psalm 142, 2 sich findet, hinauszugehen, ja diese Bedeutung paßt hier recht in den Zusammenhang; von Seiten der Oeffentlichkeit, der Gemeinde, waren ja Bedenken erhoben worden gegen eine gewisse Art des Glaubens. Des Paulus viel weiter zielender Begriff von δικαιοῦσθαι ließe sich aber unschwer als eine Fortbildung des bisher besprochenen bei Jacobus und Ps. 142, 2 ebenso an vielen Parallelstellen sich findenden erweisen. Wir wollen es versuchen! Wenn die Gemeinde eines ihrer Mitglieder für gerecht erklärt und zwar weil sie sieht, wie er περιπατεῖ ἐν ἀγάπῃ Ephes. 5, 2, und jene Früchte, wie sie Gal. 5, 22 aufgeführt werden, an ihm

alle zu finden sind: ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία etc., so ist ihr Urtheil ein nicht menschliches blos, der hl. Geist, der Geist der Wahrheit, der in ihr waltet, würde gewiß die innere Hohlheit und Nichtigkeit blosstellen. Geschieht aber nicht blos dies nicht, sondern das Gegentheil, so ist die öffentliche Erklärung zugleich auch ein starkes Zeugniß, eine Besiegelung für das Bewußtsein des Gläubigen selbst, daß er in der Kindschaft Gottes stehe; sie ist ein ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας. So erhält dann δικαιοῦσθαι die Nebenbeziehung auf die zukünftige σωτηρία und heißt: in Folge der Werke innerlich κληρόνομος τῆς βασιλείας und so schon anticipando überschwänglich reich, πλούσιος, sein in der Erwählung Gottes. Es handelt sich

b. um das Verständniß des Ausdrucks πίστις. Bei Jacobus ist πίστις einfach die theoretische, blos betrachtende Erkenntniß der christlichen Religionswahrheiten, als deren Centraldogma die Lehre von Christus dem Herrn der Herrlichkeit einmal hervorgehoben wird (cfr. Hug Bd. II. § 166). Während diese πίστις, weil in einem gewissen Gegensatz zu aller Thätigkeit, als todte Zuständlichkeit verpönt wird, würde ein Gleiches bei dem hl. Paulus ganz andere Ausdrücke erfordert haben. Denn bei ihm ist πίστις ein Begriff voll Leben, (denn) er bezeichnet das Absterben des Menschen nach seinem eigenen Selbst (cfr. S. 380 oben) und das hoffnungsvolle Vertrauen auf Gottes Zusicherung. Dieses letztere positive Moment ist zugleich die Hand, welche die göttliche Gerechtigkeit (wie der versinkende Petrus den Meister) ergreift und sich an ihr herauf- resp. sie zu sich hernieder zieht. In dieser Fassung kann denn auch kaum von einer falschen πίστις die Rede sein, weil es in dem Begriff eines Aktes voll Leben liegt, daß er das, was er andeutet, voll

darstellt, während irgend ein Zustand (die πίστις, wie sie dem hl. Jacobus vorschwebt) leicht zu einer Gewohnheit werden und das treibende Princip ganz verlieren kann, z. B. kann sich das Vertrauen darstellen als ein falsches Sich-Verlassen u. dergl. mehr. Hiermit hängt nun aufs Engste zusammen die Frage, was beide Apostel sich unter „ἔργα" denken, oder vielmehr wie

c. das Drängen des hl. Jacobus auf Werke neben der πίστις zu erklären sei, da Sct. Paulus so selten es für nöthig hält davon zu sprechen, selten! sagen wir, denn, daß er sie doch auch verlangt, geht aus Stellen hervor, wie Gal. 5, 6: wo er die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη wie ein ächter Scholastiker, als allein von Werth und Bedeutung charakterisirt; ja der Christ muß ἔργα ἀγαθὰ Eph. 2, 10 verrichten, sie gehen hervor aus seiner κλῆσις (Eph. 4, 1), und ist nicht auch das Kap. 6 des Römerbriefes (wie viele andere Parallelstellen) im Voraus eine sehr entschiedene Verwahrung gegen jegliche Mißdeutung seiner Lehre? Der Glaube ist ihm in dieser Beziehung ein Princip, aus welchem mit innerer Nothwendigkeit ein Leben nach dem Geiste (Röm. 6. Galat. 5, 10 ff.) hervorgeht wie der Strom aus seiner Quelle. Diese Quelle, die πίστις hat er so lebendig geschildert, in einen Rahmen gefaßt, weil es ihm darauf ankam zu zeigen, aus welchem Boden sie hervorquelle, dem mystischen Erdreiche Christi, aus dessen Innerem die Ströme lebendigen Wassers sich ergießen; wie sie sich davon verlaufen würden, dies zu schildern, trat dann mehr zurück im Interesse des Schriftstellers. —

An der Hand dieser bisher gewonnenen Resultate können wir uns jetzt eine mehr perspectivische Anschauung der Stellung beider Apostel zu einander zu geben nicht ver-

sagen. Daß sie auf einem Fundamente, wenn auch in verschiedener Weise, aufgebaut haben, muß uns genügen, denn die Sache steht ja von vorn herein für Jacobus etwas ungleich, da wir hier nur einen kurzen Brief haben, der durchaus nicht den Eindruck macht, als ob er den dogmatischen Standpunkt des Verfassers darlegen solle, während auf der andern Seite ein gut ausgebautes Lehrsystem steht. Eine direkte Polemik kann mit der causa impulsiva scribendi nicht verbunden gewesen sein; das müßte doch für eine sonderbare Polemik gelten, einen bestimmten Satz aus der paulinischen Darstellung herauszureißen, die Begriffe ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges zu verdrehen und denselben eine dem Sinne des Verfassers durchaus zuwiderlaufende Auslegung zu geben. Eine solche oberflächliche Polemik können wir ohnehin einem Apostel nicht zutrauen, namentlich nicht einem Jacobus, welchen wir auf dem vertrautesten Fuße mit dem Heiden-Apostel leben sehen; mit etwas mehr Schein könnte so etwas zur Sprache gebracht werden, wenn der eine Verfasser Petrus hieße (cfr. Galat. 2, 11).

Ob nun aber nicht etwa ein Mißbrauch der paulinischen Rechtfertigungslehre bekämpft werde, ist schwieriger zu entscheiden. Die Möglichkeit eines Mißverständnisses ist naheliegend; auch heutzutage können wir ja die Erfahrung machen, daß Manche die Lehren des Glaubens wohl annehmen, sich wenigstens die Mühe nicht nehmen, sie zu bezweifeln und sie als Ruhekissen benutzen. Zudem ist die Glaubenstheorie des hl. Paulus, wie sie uns nicht ohne Mühe verständlich wird, auch seinen Zeitgenossen nicht so ohne Weiteres plan und geläufig geworden. Um über ein faktisches Mißverständniß entscheiden zu können,

müßten Abfassungszeit und Leserkreis genau zu ermitteln sein. Begünstigt scheint die Annahme zu werden, wenn wir, wie wir Grund haben zu thun, den Brief in eine ziemlich späte Zeit fallen lassen. Daß die Jacob-Epistel nämlich nicht zu früh zu setzen ist, dafür spricht die Art, wie Jacobus von der Wiedergeburt, als von etwas weiter Zurückliegendem spricht, ferner mehrere andere Gründe. Daß der Leserkreis überwiegend aus Judenchristen müsse bestanden haben, wird besonders nahe gelegt durch die Rüge von solchen Mißständen, wie sie gerade unter Juden sich häufig zeigten: namentlich das unnütze Schwören u. dergl. Unter den Juden begegneten sich auch die Extreme: Werk- und Lehrgerechtigkeit und es ist daher nicht zu verwundern, wenn Paulus unbekehrten Juden gegenüber besonders gegen die Werkgerechtigkeit, Jacobus aber gegen die Lehrgerechtigkeit zu einer anderen Zeit und an einem anderen Orte auftreten mußte. Die Verschiedenheit beiderseitiger Lehrweise wird aber völlig nur begriffen, wenn man ihre Individualität berücksichtigt.

Paulus, jener ehemalige Eiferer für das Gesetz, in den Pharisäer-Schulen gebildet, wird durch eine plötzliche Bekehrung ein ebenso feuriger Verfechter des Christenthums. Ein so außerordentliches Ereigniß wie die Bekehrung des wüthenden Christenfeindes mußte Allen, namentlich aber auch ihm selbst der stete Gegenstand des Dankes gegen Gott, aber auch der reflectirenden Erinnerung sein; wie oft muß er nicht, außer Stande die große Umwandlung aus psychologischen Gesetzen zu erklären, sie wieder auf die Gnade Gottes zurückgeführt haben! Ist doch auch wenigstens 4 Male theils in den Briefen des Apostels selbst, theils

in den Referaten anderer neutestamentlicher Schriftsteller dieses Ereigniß der Gegenstand der Erzählung.

Im Römerbriefe nun gibt der hl. Paulus gleichsam die Präliminarien jener Bekehrung, und in diesem Spiegel zeigt er Jedem sein Bild, der mit eigener ohnmächtiger Kraft zum Frieden der Seele sich herausarbeiten will; er wendet die ganze Schärfe seiner dialectischen Begabung, belebt von der Gluth seiner Liebe dazu an, die Leser denselben Prozeß durchmachen zu lassen. Schon deshalb, weil Jacobus, der den Beinamen „der Gerechte“ führt, eine solche Krisis nicht durchgemacht hatte, war er auch nicht so dazu angelegt, dieselbe Seelengeschichte zu schreiben. Er wird sich allmälig auf den christlichen Standpunkt erhoben haben; an der Seite des Herrn, dessen erhabene himmlische Ruhe besser als alle Argumente predigte, war man im Voraus gewiß, daß alle Bedenklichkeiten, wenn solche noch vorhanden waren, sich leicht lösen würden. Mit dieser erhabenen Ruhe, welche das Bewußtsein, den neuen Geist, das Gesetz der Freiheit im Christenthum errungen zu haben, dem Apostel einflößte, sucht er alle zu dieser Höhe heraufzuziehen, er verlangt, daß sie die praktische Probe machen sollen, durch Befolgung des neuen Gesetzes. Das ist ein echter Beweis für den ethisch-praktischen Charakter des Apostels, seine Aufforderung: Wandelt würdig des neuen Gesetzes der Freiheit! denn wer in dem Glauben wandelt, wird seine Göttlichkeit am besten inne.

2.

Das Verhältniß der Zeitrechnung des Buches der Könige zu der assyrischen Zeitrechnung.

Von B. Neteler.

Durch die Entzifferung der aufgefundenen assyrischen Inschriften ist ein so reiches Quellenmaterial über die mit der israelitischen Geschichte in vielfacher Berührung stehende assyrische Geschichte aufgeschlossen, daß bei den Untersuchungen über die im Buche der Könige enthaltene Geschichte von Salomon bis in die Zeiten des babylonischen Exils die Frage, in welchem Verhältnisse die Zeitrechnung dieses Buches zu der assyrischen Zeitrechnung steht, nicht mehr zu umgehen ist. Die Beantwortung dieser Frage ist von riesiger Tragweite. Läßt sich ein gründlicher Widerspruch zwischen den genannten beiden Zeitrechnungen nachweisen, so erhält nicht blos die Glaubwürdigkeit der im A. T. gebotenen Geschichtsquelle einen solchen Stoß, daß von einer zuverlässigen alttestamentlichen Geschichte keine Rede mehr sein kann, sondern es wird auch der überlieferte Glaube, daß das A. T. eine inspirirte Offenbarungsquelle sei, gründlich erschüttert werden. Stellt sich dagegen eine Uebereinstimmung zwischen der alttestamentlichen und der assyrischen Zeitrech=

nung heraus, so wird gerade bei dem für die alttestamentliche Exegese wichtigsten Theile der Geschichte eine so gesicherte geschichtliche Grundlage für die Erklärung der prophetischen Bücher, daß eine Menge dagegen erhobener subjectiver Einwendungen und Voraussetzungen verstummen muß.

Damit bei der Untersuchung der aufgestellten Frage durchaus objectiv verfahren werde, wird es nothwendig sein, daß zuerst die beiden Zeitrechnungen aus ihren Quellen nachgewiesen und daß dann die von unzweifelhaften Gleichzeitigkeiten begrenzten Zeiträume beider Zeitrechnungen mit einander verglichen werden.

I. Die Zeitrechnung des Buches der Könige.

Der 400jährige Zeitraum von Salomon bis Nabuchodonosor läßt sich zur Erleichterung der Uebersicht sehr gut in folgende drei Abschnitte eintheilen: 1. von Salomon bis Athalia; 2. von Athalia bis Ezechias; 3. von Manasses bis Nabuchodonosor. Ein von Fl. Josephus aus Menander mitgetheiltes Bruchstück bietet für den Anfang dieses Zeitraums einen gesicherten Anschluß an bekannte Aeren des Alterthums und aus den Gleichzeitigkeiten zwischen Joakim und Nabuchodonosor ergibt sich ein Anschluß der Zeitrechnung des Buches der Könige an den Ptol. Kanon.

A. Das Jahr des Anfangs des salomonischen Tempelbaues.

Das Jahr des Anfangs des Tempelbaues wird von Fl. Josephus in doppelter Weise bestimmt, 1. durch den Abstand von der vorhergehenden Gründung der Stadt Tyrus und 2. durch den Abstand von der nachfolgenden Gründung Karthagos. Unter der genannten Gründung von Tyrus ist nach der Ant. 8, 3, 1 angegebenen Zahl von 240 Jahren

die zweite Gründung von Tyrus zu verstehen, die nach **Justinus** 18, 3 im Jahre vor der Eroberung Trojas erfolgte. Da die Eroberung Trojas nach dem Parischen **Marmor**, nach Dikäarch von Messenien, Kastor von Rhodus und vielen andern Autoren in das Jahr 1208 gesetzt wird, so fällt die Gründung von Tyrus in das Jahr 1209 und der Tempelbau begann demnach im Jahre 969 v. Chr.

Fl. Josephus berechnet c. A. 1, 18 für den Zeitraum von dem Beginne des Tempelbaues bis zur Gründung Karthagos 143 Jahre und 8 Monate; die Gründung Karthagos geschah nach Justinus 18, 6 im 72. Jahre vor der Gründung Roms und letztere erfolgte nach Seyffarth Berichtigungen S. 57—58 im Jahre 753 v. Chr. Die Gründung Karthagos fällt somit in das Jahr 825 und der Anfang des Tempelbaues in das Jahr 969 v. Chr.

B. Die Zeit von Salomon bis Athalia.

Da der Tempelbau im 4. Jahre Salomons 969 begann, so ist das 1. Jahr Salomons 972 und das letzte seiner 40jährigen Regierung 933. Nach der Zeittafel der Reiche Juda und Israel beginnt die Regierung Jeroboams ein Jahr früher als die des Roboam. Nach 1 Kön. 12, 32 wurde das Laubhüttenfest im Reiche Israel am 15. des 8. Monates gefeiert, und da nach Neh. 8 das bürgerliche oder Werkeljahr am Laubhüttenfeste begann, so ist auch das mit demselben zusammenhängende religiöse Jahr um einen Monat verschoben worden. Das Todesjahr Salomons dauerte somit im Reiche Israel einen Monat länger, als im Reiche Juda. Da der Anfang der Regierung Roboams spätestens in das Jahr nach dem Tode Salomons fallen kann, so beginnt die ein Jahr früher anfangende Regierung Jeroboams im Todesjahre Salomons.

Juda

Anfang 2. J. Jeroboams.
Roboam 932—916.
17. J. Regierungsdauer.

Anfang 18. J. Jeroboams.
Abiam 916 — 914.
3 J. Regierungsdauer.

Anfang 20. J. Jeroboams.
Asa 914 — 874.
41 J. Regierungsdauer.

Anfang 4. J. Achabs.
Josaphat 874—850.
25 J. Regierungsdauer.

Israel

Anfang Todesjahr Salomons.
Jeroboam 933—912.
22 J. Regierungsdauer.

Anfang 2. J. Asa's.
Nadab 913—912.
2 J. Regierungsdauer.

Anfang 3. J. Asa's.
Baasa 912—889.
24 J. Regierungsdauer.

Anfang 26. J. Asa's.
Ela 889—888.
2 J. Regierungsdauer.

Anfang 27. J. Asa's.
Zambri 888.
7 Tage Regierungsdauer.

Anfang 1 Kön. 16, 23.
Amri 888—877.
12 J. Regierungsdauer.

Anfang 38. J. Asa's.
Achab 877 — 856 (858 oder 857.)
22 (20) J. Regierungsdauer.

Anfang 17. J. Josaphats.
Ochozias 858—857.
2 J. Regierungsdauer.

	Anfang 18. J. Josaphats. 2 Kön. 3, 1.
Anfang 5. J. Jorams v. J. 2 Kön. 8, 16.	Joram 857—846. 12 J. Regierungsdauer.
Joram 853—846. 8 J. Regierungsdauer.	
Anfang 12. Jahr Jorams v. J. 2 Kön. 8, 25.	
Ochozias 846. 1 J. Regierungsdauer.	
Athalia 846—840.	

In der Stelle 1 Kön. 16, 23 ist das 31. J. Asa's der Anfang der Regierung Amri's über ganz Israel, die 12 Jahre Regierungsdauer umfassen dagegen auch die Zeit des Gegenkönigs Thibni; diese Ungenauigkeit hat jedoch keinen Einfluß auf die Zeittafel, da der Anfang der folgenden Regierung eben so wie die des Amri nach der Regierung Asa's fixirt ist.

Eine 22jährige Regierung Achabs paßt nicht in den Zusammenhang der Geschichte; sie kann nur 20 oder 21 Jahre gedauert haben. Die Dauer dieser Regierung hat jedoch keinen Einfluß auf die übrigen Ansätze der Zeittafel.

Da die 3 in 2 Kön. 3, 1; 8, 16; 8, 25 angegebenen Regierungsanfänge in den Zusammenhang der übrigen Zeitangaben passen, so sind die von ihnen abweichenden Angaben für Glossen zu halten, die auf eine Weise in den Text hineingerathen sind.

C. Die Zeit von Athalia bis Ezechias.

Juda.	Israel.
	Anfang Todesjahr des Joram v. Israel.

Anfang 7. J. des Jehu. **Joas** 840—801. 40 J. Regierungsdauer.	**Jehu** 846—819 (jüdisch 818). 28 J. Regierungsdauer.
	Anfang 23. J. des Joas v. Juda.
	Joachaz 818 (isr. 819) — 803. 17 J. Regierungsdauer.
	Anfang 37. J. des Joa- von Juda.
Anfang 2. J. des Joas von Israel.	**Joas** 804—789. 16 J. Regierungsdauer.
	Anfang 15. J. des Amasias.
Amasias 803—775. 29 J. Regierungsdauer.	
Anfang 2 Kön. 15, 8—13. **Azarias** 786—735. 52 J. Regierungsdauer.	**Jeroboam** II. 789—749 41 J. Regierungsdauer.
	Anfang 38. J. des Azarias. **Zacharias** 749. 6 Monate Regierungsdauer.
	Anfang 39. J. des Azarias. **Sellum** 748. 1 Monat Regierungsdauer.
	Anfang 39. J. des Azarias. **Manahem** 748—739? 10 (12) J. Regierungsdauer.
	Anfang 50. J. des Azarias. **Phakeja** 737—736. 2 J. Regierungsdauer.

	Anfang 52. J. des Azarias.
Anfang 2. J. des Phakee. Joatham 735—720. 16 J. Regierungsdauer.	Phakee 735 (isr.) 736) — 717. 20 J. Regierungsdauer.
Anfang 17. J. des Phakee. Achaz 720—705. 16 J. Regierungsdauer.	Anfang 12. J. des Achaz. Osee 709—701. 9 J. Regierungsdauer.
Anfang 3. (jüdisch 4.) J. des Osee. Ezechias 706—678. 29 J. Regierungsdauer.	

a. Da Zacharias seinem Vater Jeroboam II. in der Regierung unmittelbar folgte, so ist das Todesjahr Jeroboams 749 das 38. Jahr des Azarias, in welchem Zacharias die Regierung antrat; das erste Jahr des Azarias ist folglich 786. Die Angabe in 2 Kön. 15, 1 muß sich auf den Beginn der Unabhängigkeit des Azarias beziehen, welche demnach im 24. Jahre der Regierung des Azarias und im 12. Jahre seiner Alleinregierung eintrat.

b. Da Phakeja dem Manahem in der Regierung unmittelbar folgt und zwar im 50. Jahre des Azarias, so kann das Todesjahr Manahems nicht 739 sein, sondern nur 737, so daß bei der Angabe seiner Regierungsdauer die Zahl 2 ausgefallen sein muß.

c. Die Angabe in 2 Kön. 15, 30 über das 20. Jahr Joathams muß ein Einschiebsel sein, da Joatham nur 16 Jahre regiert hat. Vielleicht hatte der Text hier früher ein von 2 Kön. 17, 1 abweichendes Jahr Achabs, das sich auf den Antritt einer Statthalterschaft des Osee bezog. Eine solche Statthalterschaft würde zu der aus 2 Kön. 15, 29 und 16, 1—10 sich ergebenden Abhängigkeit Israels

von Assyrien stimmen, und der in 2 Kön. 17, 1 angegebene Regierungsanfang wäre dann ein Versuch, das israelitische Reich wieder unabhängig zu machen.

D. Die Zeit von Manasses bis Nabuchodonosor.

Die in 2 Kön. 20, 1—11 erzählte Krankheit des Ezechias fiel in dessen 15. Jahr, denn nach der Zählungsweise des Buches der Könige muß das Jahr, in welchem die Verlängerung des Lebens eintrat, als Anfangsjahr in die Zahl der geschenkten 15 Jahre eingerechnet werden. Bei dem erhaltenen Befehle sein Haus zu bestellen, war die Ernennung des Nachfolgers das Wichtigste, und es ist bei dem befreundeten Verhältnisse zwischen Ezechias und Isaias nicht anzunehmen, daß letzterer sich vor der Ausführung des göttlichen Befehles aus dem königlichen Palaste entfernt habe. Auch das in 2 Kön. 21, 1 angegebene Alter des Manasses bei seinem Regierungsantritte stimmt zu der 15. Mitregentschaft mit Ezechias, der bei seinem Regierungsantritte schon 25 Jahre alt war.

Juda

Anfang 15. J. des Ezechias.
Manasses 692—638.
55 J. Regierungsdauer.
Anfang Todesjahr des Manasses.
Amon 638—637.
2 J. Regierungsdauer.
Anfang Todesjahr Amons.
Josias 637—607.
31 J. Regierungsdauer.
Anfang Todesjahr d. Josias.

Joachaz 607.
3 Monate Regierungsdauer.

Joakim 606—596.
Joachim 3 Monate.
Sedekias 595—585.

Da die Zeit vom 4. Joakims bis zum 13. Jahre des Josias in Jer. 25, 1—3 zu 23 Jahren angegeben wird, so muß zwischen dem letzten Jahre des Josias und dem dem 1. Joakims ein Jahreswechsel gewesen sein.

E. Anschluß der Zeitrechnung des Buches der Könige an den Ptol. Kanon.

Die Ansätze der Zeitrechnung des Buches der Könige sollen im Folgenden durch Tp. bezeichnet werden, die üblichen Jahreszahlen nach dem Ptol. Kanon dagegen durch Pt.

Das 4. Jahr Joakims, in welchem die Schlacht bei Circesium geschah, ist Tp. 603; erst im Herbste dieses Jahres fängt das Jahr chald. Tp. 603 an, dessen letzte Hälfte in den Sommer Tp. 602 fällt. Da Nabuchodonosor nach dem Anfange dieses Jahres die Regierung antrat, so ist chald. Tp. 603 das letzte Jahr Nabopolassars, und erst chald. Tp. 602 ist das 1. Jahr Nabuchodonosors; die letzte Hälfte dieses Jahres fällt in den Sommer Tp. 601, und der 1. Januar in chald. Tp. 602 beginnt nach dem Ptol. Kanon mit der üblichen Jahreszahl 604; die Tp.-Jahreszahlen v. Chr. sind demnach in der Sommerhälfte um 3 niedriger, als die entsprechenden üblichen Pt.-Jahreszahlen v. Chr.; in der Zeit vom 1. Jan. bis zum 1. Nisan beträgt der Unterschied zwischen den Tp.-Jahreszahlen und

den Pt.=Jahreszahlen der römischen Jahresform nur 2 Jahre; zwischen chald. Tp. und der entsprechenden Pt.=Jahreszahl der römischen Jahresform beträgt der Unterschied 3 Jahre in der Zeit vom Herbste bis zu folgendem 1. Jan., in dem übrigen Theile des Jahres nur 2 Jahre.

Der Verfasser dieser Abhandlung erlaubt sich hier die Bemerkung, daß er in seiner nächstens erscheinenden Erklärung der Bücher Esdras und Nehemias nachgewiesen hat, daß alle Pt.=Jahreszahlen v. Chr. zur Herstellung des richtigen Anschlusses an die Ära n. Chr. um je 2 Jahre vermindert werden müssen.

II. Die assyrische Zeitrechnung.

Die assyrischen Quellen, aus denen die assyrische Zeitrechnung zu entnehmen ist, bestehen aus 2 Klassen; 1. Quellen der chronologischen Theorie der Assyrer; 2. Urkunden über die Zeit einzelner Ereignisse.

A. Chronologische Theorie der Assyrer.

Die Assyrer hatten für die Bezeichnung der Jahre eine Einrichtung, wie die Griechen und Römer sie hatten; diese bestand darin, daß jedes Jahr nach irgend einem Beamten oder Könige benannt wurde; ein solcher Beamter, nach dem ein Jahr benannt wurde, wird Eponym oder Archon genannt, und ein so benanntes Jahr wird Eponymie oder Archontat genannt. Von verschiedenen assyrischen Verzeichnissen solcher Eponymen sind mehr oder weniger vollständige Bruchstücke aufgefunden, die in der folgenden Zusammenstellung als Kanon I. II. III. IV. V. bezeichnet werden; ein anderes derartiges Verzeichniß, welches kurze Notizen über die Hauptereignisse thälten, wird assyrische

Verwaltungsliste genannt. Die in diesen Verzeichnissen vorkommenden Querstriche begränzen die Regierungen der assyrischen Könige. Die Zählung der Jahre hängt ab von dem Datum der Sonnenfinsterniß während der Eponymie des Purelsalkhe, für welches man aus den Angaben über diese Finsterniß das Jahr 763 astronomisch berechnet hat.

Der assyrische Regentencanon.

II. Rawl. pl. 52. 68. 69. III. Rawl. pl. 1.

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
893		.... sar		
892		Adar-zir-mí		
891		Tab-ʿidir-Asur		
890		Åsur-la du		
889		Tuklat-Adar, sarru		
888		Tak-kil ana bil-ya		
887		Abu-malik		
886		Ilu-mil-ki		
885		Ya-ri-i		
884		Asur-sí-zib-a-ni		
883	...... sarru	Asur-nasi-ir-habal, sarru		
882	...... iddin	Asur-iddin		
881	.... ku	.... ik-ti-a-ku		
880	..... dammik	.... ma(?)-dam-ka		
879	..... nasi-ir	Da-kan-bil-nasi-ir		
878	..... ya-usur	Adar-pi-ya-usur		
877	..... bil-usur	Adar-bil-usur		
876	... Asur-lil-bur	..... lil-bur		
875	Samas-upahar	..... u-pa-har		
874	Marduk-bil-ku-mu-a	..... bil-ku-mu-a		
873	Kur-di-Asur	..... Asur		
872	Åsur-lih	..... lih		

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
871	Asur-na-at-kil	..... kil		
870	Bil-mu-dammik	...... ik		
869	Dayan-Adar			
868	Istar-mudammi-kat			
867	Samas-nu-u-ri			
866	Mannu - dan - il-ana-il			
865	Samas-bil-usur			
864	Adar-malik			
863	Adar-'itir-an-ni			
862	Asur-malik			
861	Marduk-iz-ka-dan-in			
860	Tab-Bil			
859	Ṡarru-ur-nisi			
858	Ṣal-ma-nu-âsir, sarru			
857	Asur-bil-uki-ni			
856	Asur-ban-ai-usur.			
855	Abu-ina-'ikal-lil-bur			
854	Dayan-Asur			
853	Samas-abu-u-a			
852	Samas-bil-usur	Samas		
851	Bil-ban-ai	Bil-ban		
850	Ha-di-li-bu-su	Ha-di-li-bu-su		
849	Marduk - hâlik-pani	Marduk - hâlik-pani		
848	..... ma-na	Pur-Ra-man		
847		Adar-ukin-nisi		
846		Adar-nâdin-sum		
845		Asur-ban-ai		
844		Tab-Adar		
843	...... sar	Tak-kil-a-na-sar		
842	...... ni	Bin-lid-a-ni		
841	...... a	Bil-abu-u-a		

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
840	...... mur	Sul-mu-bil-la-uh-bul		
839		Adar-kip-si-usur		
838		Adar-malik		
837		Kur-di-Asur		
836		Niri-sar		
835		Marduk-mu-dam-ik		
834		Ya-ha-lu		
833		Ulal-ai		
832	Sar	Sar-pa-ti-bil		
831	Nirgal-malik	Nirgal		
830	Hu-ba-ai	Hu		
829	Ilu-mukin-ah			
828	Sal-ma-nu-âsir, sarru			
827	Dayan-Asur			
826	Asur-ban-ai-usur	Can. V. (?).		
825	Ya-ha-[lu]	Ya-ha-lu		
824	Bil-ban-[ai]	Bil-ban-ai		
823	Sam	Sam-si-Bin, sarru		
822	Ya-ha-lu			
821	Bil-dann-ilu			
820	Adar-upahar			
819	Samas-malik			
818	Adar-malik			
816	Asur-ban-ai-usur			
815	Bil-ba-lat			
814	Mu-sik-nis			
813	Marduk			
812	Samas-ku-mu-a			
811	Bil-kat-sa-bit			
810	Bin-nirar, sarru			
809	Marduk-malik	Can. V. (?).		
808	... -dan-ilu	Bil-dan-ilu		
807	.... bil	Bubu-Bil		
806	As .... kil	Asur-tak-kil		

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
		Can. II.		
805	Il — Bil (?)	Ilu		
804	Nir	Nigal-ís-[sis]		
803	Asur-ur-	Asur-ur-nisi		
802	Adar	Adar-malik		
801	Niri-[sar]	Niri		
800	Ilu			
799	Mu-tak-kil			
798	Bil-tarsi-[nalbar]			
797	Asur-bil-[uṣur]			
796	Marduk-ṣadu-u-a			
795	Ukin-abu-u-a			
794	Man-nu-ki-mat(?) -Asur			
793	Mu-śal-lim-Adar			
792	.... ba-sa-ni		Bil-ba-sa-ni	
791	.... Samas		Niri-Samas	
790	.... ukin-aḥ		Adar-ukin-aḥ	
789			Biṅ-mu-sam-mir	
788			Rabit-Istar	
787			Ba-la-tu	
786			Bin-u-bal-lit	
785			Marduk-sar-uṣur	
784	.... uṣur		Nabu-sar-uṣur	
783	.... nâsi-ir		Adar-nâsir	
782	[Nal] bar-liḥ		Nalbar-liḥ	
781	Śal-ma-nu-âsir, sarru	Śal	Śal-ma-nu-âsir, sarru	
780	Sam-si-ilu	Sam	Sam-śi-ilu	
779	..... lid-a-ni	Marduk	Marduk-lid-a-ni	
778	... mustísir	Bil	Bil-mustísir	

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
777	.... (?)-uki-in	Nabu-it	Nabu-itta-lak	
776	..... la-ḥabal	Pan-Asur ...	... Asur-la (?)	
775	... gal-ìss-is	Nir		
774	Istar-dur	Is		
773	Man-nu-ki-Bin			
772	Asur-bil-uṣur			
771	Asur - dan - ilu, sarru			
770	Sam-si-ilu			
769	Bil-malik			
768	Habal-ya			
767	Kur-di-Asur			
766	Muśallim-Adar			
765	Nabu-[ukin]-nisi			
764	Si-[id-ki]-ilu			
763	Pur-[il-sa-gal-'i]			
762	Tabu-Bil			
761	Adar-ukin-aḥ			
760	La-ki-bu			
759	Pan-Asur - la-ḥa-bal			
758	Bil-tak-kil			
757	Adar-iddin			
756	Bil-sad-u-a			
755	Ki-i-śu			
754	Ȧdar-si-zib-a-ni			
753	Asur-nirar, sarru		Asur-nir	... nirar, sar Asur
752	Sam-si-ilu		Sam-si ...	.... śi-ilu
751	Marduk-śallim		Marduk-śal-lim-a	....śallim-an-ni
750	Bil-dan		Bil-dan-ilu	.... dan-ilu
749	Samas-ittalak		Samas-itta-lak-[sun?]	Samas-itta-lak-[sun?]

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
748	Bin-bil-ukin	Bin-bil-ukin	Bin-bil-ukin	Asur(?)-bil-ukin
747	Śin-śallim-an-ni	Sin-śal-lim-a ...	Śin-śal-lim-ani	Śin-śal-lim-an-ni
746	Nirgal-nasi-ir	Nirgal-nasi-ir	Nirgal-na-si-ir	Nirgal-na-si-ir
745	Nabu-bil-usur	Nabu-bil-usur	Nabu-bil-usur	..... bil-usur
744	Bil-dan-ilu	Bil-dan-ilu	Bil-dan-ilu	
743	Tuklat-habal-asar	Tuklat-habal-asar, sarru		
742	Nabu-dan-in-an-ni	Nabu-dan-in-a-ni		
741	Bil-harran-bil-usur	Bil-harran-bil-usur		
740	Nabu-'iti-ir-an-ni	Nabu-'iti-ir-a-ni		
739	Śin-tak-kil	Śin-tak-kil		
738	Bin-bil-ukin	Bin-uki-in		
737	Bil-'imur-an-ni	Bil-'imur-a-ni		
736	Adar-malik	Adar-malik		
735	Asur-śal-lim-an-ni	Asur-śal-lim-an-ni		
734	Bil-dan-ilu	Bil-dan-ilu		
733	Asur-dan-in-an-ni	Asur-dan-in-a-ni		
732	Nabu-bil-usur	Nabu-bil-usur		
731	Nirgal-u-bal-lit	Nirgal-u-bal-lit		
730	Bil-ln-da-ri	Bil-lu-da-ri		
729	Nab-har-ilu			
728	Dur-Âsur			
727	Bil-harran-bil-usur			
726	Marduk-bil-usur			
725	Mah-di-'i			
724	Asur-hal-li ...			
723	Śal-ma-nu-âsir			
722	Adar-malik		Adar	
721	Nabu-taris		Nabu	
720	Asur-is-ka-dan-in		Asur-is-ka.	

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
719	Sarrukin		Sarrukin, sarru	
718	. . . -bâni		Zir-bâni |Tab . . .|	Zir-bâni
717	Ṭab-sar-Asur		Ṭab-ṣil	Ṭab-ṣil-a-sar
716	Ṭab-ṣil-asar		Tak-kil-a	Ṭab-sil-a-sar
715	. . . -kil-ana-Bil		Istar	Tak-kil-a-na-Bil
714	Istar-dur			Istar-dur
713	Asur-ba-ni			Asur-ba-ni
712	Sarru-ʿimur-an-ni			Sarru-ʿim-ur-an-ni
711	Adar-âlik-pan			Adar-a-lik-pan
710	Samas-bil-uṣur	. . . . bil-uṣur		Samas-bil-uṣur
709	Man-nu-ki-Asur-liḫ	. . . . ki-Asur-liḫ	Can. V.	Man-nu-ki-Asur-liḫ
708	Samas-upa-ḫar	. . . . u-pa-ḫar	Samas	Samas-u-pa-ḫar
707	Ṣa-Asur-du-bu	. . Asur-du-ub-bu	Sa-Asur-du-ub-bu	Sa-Asur-du-ub-bu
706	Mu-tak-kil-Asur	. . tak-kil-Asur	Mu-takkil-Asur	Mu-tak-kil-Asur
705	Paḫar-Bil	Śin-ahi-irib, sarru Paḫar-ra-Bil	Paḫar-Bil. Madaktu sa sar. Asur. Araḫ Abu yum XII Śin-ahi-irib.	Paḫar-Bil
704	Nabu-di-ni-ipu-us	Nabu-di-ni-ipu-us	Nabu-di-ni-ipu-us	. . . aḫi-irib sar Asur
703	Kan-ṣil-ai	Kan-ṣil-ai		. . . di-ni-ipu-us

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
702	Nabu-liḫ	Nabu-liḫ	Andere Täfelchen (III. R. 2)	. . . . sil . . . . .
701	.. na ...	Ḫa-na-[nu]	Ḫa-na-nu (Nr. 18)	Nabu .....
700	... tu ...	....	Mi-tu-nu	
699	... sar ...	Bil		
698	... mu-sar	Śul-[mu-sar]	Su - lum-[sar] (Nr. 19)	
697	.... dur-usur	Nabu-[dur-uṣur]		
696	(Ṭab ?)-bil			
695	.... bil-usur	Asur-[bil-uṣur]		
694	.... itti-ya		Ilu-itti-ya (Nr. 20)	
693	Iddin-ahi			
692	Za-za-ai			
691	Bil-ʻimur-a-ni			
690	Nabu-ukin-aḫ			
689	Gi-hi-lu			
688	Iddin-ahi			
687	Sin-aḫi-irib		Asur-ahi-[irib]	
686	... ʻimur-an-ni		Bil-ʻimur-a-ni	
685	... dan-in-an-ni		Asur-dan-in-a-ni	
684	... zi-ir-ili-ʻi		Sarru-zir-ilu-ʻi	
683	... ki-Bin		Man-nu-ki-Bin	
682	... sar-uṣur		Nabu-sar-usur	
681	... aḫ-issi-is [Asur]-ah-iddin ana kuśśu ittu-		Nabu-ahi-issi-is	

Jahre v. Chr.	Can. I.	Can. II.	Can. III.	Can. IV.
	sib (Seneacherib besteigt den Thron)			
680	Da-na-nu		Da-na-nu	
679	Ta-an-im-a-ni		Da- an-im-ni-ni	
678	Nirgal-sar-usur		Nirgal-sar-usur	
677	Abu-ra-mu		Abu-ra-mu	
676	Ba-am-ba-a		Ba-am-ba	
675	Abu-ahi-iddi-na			
674	Sarru-nu-ri			
673	A-tar-ilu			
672	Nabu-bil-usur			
671	Tibit-ai			
670	Śul- mu-bil-la-as-sib (?)			
669	Samas-kâsid-aibi			
668	Sakan-la-ar-mi			

Die assyrische Verwaltungsliste beginnt mit der Eponymie des Asurbaniaiusur im Jahre 817 und reicht bis zu der Eponymie des Dur-Asur im Jahre 728.

817. Asurbaniaiusur .... Nach dem Lande Til ...
Sarpatibil von Nisibis. Nach dem Lande Zarati.
Billalat von .... gu. Nach der Stadt Diri. Der große Gott hielt seinen Einzug in die Stadt Diri.
Musiknis von Kirruri. Nach dem Lande Ishana.
Aarbilusuri .... im Lande. Nach dem Chaldäerlande.
Samaskumua von Arapha. Nach Babylon.
Bilkatsabat von Mazamua im Lande.

---

810. Binnirar, König von Assyrien. Nach dem Stromlande.

Mardukiluja, Tartan. Nach der Stadt Gozan.
Bildanil, Palasthauptmann. Nach dem Lande Van.
Rubbubil, Haremsoberst. Nach dem Lande Van.
Asurtakkil, Geheimerrath. Nach dem Lande Arpad.
Il .... Landeshauptmann. Nach der Stadt Chazazi.
Nirgalissis (?) von Rezeph. Nach der Stadt Bali.
Asururnist von Arapha. Nach der Seeküste. Tödtl. Krankheiten.
Adarmalik von der Stadt am Fluß Zuchina. Nach der Stadt Chubuskia.
Nirirsar von Nisibis. Nach dem Stromlande.
Mardukbilusur von Amid. Nach dem Stromlande.
Mutakkil-Asur, Oberrichter? Nach dem Lande Lusia.
Biltarsinalbar von Chalah. Nach dem Lande Namri.
Asurbilusur von Kiruri. Nach Mansuati.
Marduksadua, im Lande. Nach der Stadt Diri.
Ukinabua von Tuschan. Nach der Stadt Diri.
Mannukiasur von Gozan. Nach dem Stromlande.
Musallim-Adar von Tilli. Nach dem Stromlande.
Bilkasani von Michinis. Nach dem Lande Chubuskia.
Niri-Samas von Ihsana. Nach dem Lande Itua.
Adarskinach von Niniveh. Nach dem Stromlande.
Binmusammir von Kakzi. Nach dem Stromlande.
Nabit-Istar von Apki .... Karru (Jubiläum).
Balatu von Sibanibi. Nach dem Stromlande. Nebo betrat den neuen Tempel.
Binuballit von Rimusi. Nach dem Lande Ki ... ki.
Marduksarusur. Nach dem Lande Chubuskia. Der große Gott hielt seinen Einzug in Diri.
Nabusarusur ..... Ins Land Chubuskia.

Adarnasir von Mazamua. Nach dem Lande Ituh.
Nalbarlih von Nisibis. Nach dem Lande Ituhk.

---

781. Salmanassar, König von Assyrien. Nach Armenien.
Samsiilu, Tartan. Nach Armenien.
Marduklidanni, Haremsoberst. Nach Armenien.
Bilmustisir, Palasthauptmann. Nach Armenien.
Nabuittalak, Geheimerrath. Nach dem Lande Ituh.
Panasurlachabat, Landeshauptmann. Nach Armenien.
Nirgalissis von Rezeph. Nach dem Cedernlande.
Istarduri von Nisibis. Nach Armenien, dem Lande Namri.
Mannuki-Bin (von Salmat), im Lande. Nach der Stadt Damaskus.

---

772. Asurbilusur von Chalah. Ins Land Hadrach.
Asurdanil, König von Assyrien. Nach der Stadt Gananat.
Samsiil, Tartan. Nach der Stadt Surat.
Bilmasik von Arapha. Nach dem Lande Ithuh.
Habalja von Mazamua. Im Lande.
Kurdi-Assur vom ... Flusse Zuchina. Nach dem Lande Gananat.
Musallim-Adar von Tili. Nach dem Stromlande.
Nabuukineisi von Kirruri. Nach dem Lande Hadrach. Tödtl. Krankheiten.
Zidkiil von Tuschan. Im Lande.

---

763. Purilsalche von Gozan. Unruhen in Libzu. Im Monat Sivan erlitt die Sonne eine Verfinsterung.
Tabbil von Amid. Unruhen in Libzu.
Adarukinach von Niniveh. Unruhen in Arapha.
Pan-Asurlachabal von Arbela. Unruhen in Gozan. Tödtl. Krankheiten.

Biltakkil von Isana. Nach Gozan. Friede im Lande.
Abariddin von Matban. Im Lande.
Bilsadua von Parnunna. Im Lande.
Kisu von Michinis. Ins Land Hadrach.
Adarsizibanni von Rimusi. Ins Land Arpad..... Rückkehr.

---

753. Asureirar, König von Assyrien. Im Lande.
Samsiil, Tartan. Im Lande.
Mardukſallimani, Palasthauptmann. Im Lande.
Bildanil, Haremsoberst. Im Lande.
Sanasittalak, Geheimerrath. Nach dem Lande Namri.
Binbilukin, Landeshauptmann. Nach dem Lande Namri.
Sinsallimanni von Rezeph. Im Lande.
Nirgalnasir von der Stadt Nisibis. Unruhen in Chalah.

---

745. Nabubilusur. Am 13. Ijjar setzte sich Tiglath-Pileser auf den Thron. Danach zog er nach dem Strome.
Bildanil von der Stadt Chalah. Nach dem Lande Namri.
Tiglath-Pileser, König von Assyrien. In der Stadt Arpad. Die Truppen Armeniens werden getödtet.
Nabudaninanni, Tartan. Nach der Stadt Arpad.
Bil-Charranbilusur, Palasthauptmann. Nach derselben Stadt. Während dreier Jahre eroberte er sie.
Nabuitiranni, Haremsoberst. Nach der Stadt Arpad.
Sintakkil, Geheimerrath. Nach dem Lande Ullub[illegible], Birtu. Eroberungen.

Binbilukin, Landeshauptmann. Erobert die Stadt Gullani.

Bilimuranni von Rezeph. Nach dem Stromlande.

Adarmalik von Nisibis. In die Gegend des Gebirges Nal.

Asusallimani von Arapha. Nach Armenien.

Bildanil von Chalah. Nach Philistäa.

Asurdaninanni von Mazamua. Nach Damaskus.

Nabubilusur von Simi. Nach Damaskus.

Nirgalubullit von der Stadt am Flusse Zuchina. Nach der Stadt Sapija.

Billudari von Tili. Im Lande.

Napharilu von Kirruri. Der König erfaßt die Hände Bels.

728. Dur-Asur von ....

Diese assyrische Verwaltungsliste und der vorhergehende Regentenkanon mit seinen 5 Kanonsformen ist aus dem Werke Keilinschriften und Bibel von Prof. Dr. Schrader, 1872 entnommen. Dieses Werk nebst dem Manuel d'histoire ancienne de l'Orient par J. Lenormant wird auch weiterhin bei den assyrischen Urkunden zu Grunde gelegt. Das Werk Schraders bietet eine ganz vortreffliche Sammlung assyrischer Inschriften, die in Beziehung zu dem Inhalte des Alten Testamentes stehen; seine Urtheile über die biblische Chronologie sind weniger auf den Inhalt der alttestamentlichen Zeitangaben, als auf die bisher übliche Zeitrechnung zu beziehen. Es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst von Schrader, daß er diese Zeitrechnung gründlich vernichtet und dabei das Material in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt hat, aus dem eine Ueber-

einstimmmung zwischen den alttestamentlichen und den assyrischen Zeitangaben nachgewiesen werden kann.

Die verschiedenen Kanonsformen bieten bei der Abgrenzung mehrerer Regierungen einige Varianten. Aus der Angabe in der assyrischen Verwaltungsliste bei der Eponymie des Nabubilusur 745 und aus der Bemerkung in Kan. V bei der Eponymie des Pachar-Bil 705: Ermordung des Königs von Assur, Sennacherib besteigt am 12. des Monats Ab den Thron, ergibt sich für die Zeit von 745 bis 705, daß das Jahr des Regierungswechsels in Kan. I. als 1. Jahr des Nachfolgers, in Kan. IV dagegen als letztes Jahr des Vorgängers gerechnet wird.

Die Kanonsformen II. und III. begränzen dagegen die Regierungen dieser Zeit nach den Eponymien der Könige, und es ist deßhalb zu vermuthen, daß an der verstümmelten Stelle bei der Eponymie des Adar 722 in Kan. III. die Bemerkung sarru König gestanden hat. Da im assyrischen Kanon im allgemeinen als Regel gilt, daß jeder König im ersten Jahre nach seiner Thronbesteigung die Eponymie dieses Jahres führt, so ist Teglathphalasar wahrscheinlich durch seinen Zug nach dem Stromlande, den er nach der assyrischen Verwaltungsliste im Jahre seines Regierungsantrittes unternahm, an der Uebernahme der Eponymie verhindert worden, oder es ist, da sein Regierungsantritt ein Aufstand gegen den babylonischen König Nabonassar war, seine allgemeine Anerkennung vielleicht erst dann erfolgt, als der Eponym für das folgende Jahr schon ernannt war. Wenn nun die Eponymie Teglathphalasars für die Bestimmung des Anfanges seiner Regierung nicht maßgebend ist, bleiben als mögliche Anfangszeiten bei der Zählung der Jahre Teglathphalasars 745 und 744 übrig.

Ueber die Dauer der Regierung Teglathphalasars gibt es bis jetzt keine bestimmte Angabe; daß sie wenigstens 17 Jahre betragen hat, folgt aus einer von seinen Inschriften, in der er sein 17. Jahr erwähnt. Man nimmt gewöhnlich an, daß der Querstrich zwischen den Jahren 728 und 727 den Anfang einer neuen Regieruug bezeichne; da diese jedoch nicht mit einer Königseponymie beginnt, so ist sie möglicher Weise nur eine Mitregentschaft gewesen. Ueber den Namen dieses Königs oder Mitregenten besteht kein Zweifel mehr, da Oppert und Rawlinson bei der 5. Eponymie dieser Regierung den Zusatz König von Assur aufgefunden haben.

Die Regierung Sarrukins, Sargons, hat 17 Jahre gedauert, da die Eponymie des Muttakil-Assur in einer Inschrift als das 16. Jahr Sargons angegeben wird, und da die nächstfolgende Eponymie des Pachar-Bil nach Kan. V das Todesjahr Sargons war; die beiden ersten Eponymien seiner Regierung würden somit die des Nabutaris 721 und die des Asuriskadanin 720 sein; in Kanon III werden sie jedoch mit der vorhergehenden Eponymie des Adar-malik zu einer besondern dreijährigen Regierung verbunden, deren Zeitraum in Kanon I zur Regierung Sargons gerechnet wird. Diese Varianten erklären sich am einfachsten, wenn angenommen wird, daß der mit seiner Eponymie beginnenden Alleinherrschaft Sargons eine Mitregentschaft desselben vorherging, die in die Regierung Sargons eingerechnet worden ist. Den nominellen assyrischen König während der Regentschaft Sargons nennt Lenormant in seinem Manuel Sambanmalik; der Name dieses Königs ist bei der Vergleichung der assyrischen und der alttestamentlichen Zeitangaben von geringerer Bedeutung, die Haupt-

sache ist, daß es mit dem assyrischen Kanon nicht in Widerspruch steht, wenn für eine Zeit zwischen Salmanassar und Sargon ein zu Geschlechte Teglathphalasars gehörender wirklicher oder nomineller Regent angenommen wird.

B. Die assyrischen Urkunden.

Eine nach den Regierungen der assyrischen Könige geordnete Zusammenstellung des gesammten bis jetzt zugänglichen assyrischen Urkundenmaterials wäre für eine gründliche Bearbeitung der assyrisch-israelitischen Geschichte unentbehrlich; bei der Untersuchung der Zeitrechnung reicht es jedoch aus, wenn bei den Gleichzeitigkeiten blos die chronologischen Data aus den Inschriften angegeben werden. Die Zeit eines Ereignisses kann in dreierlei Weise genau bestimmt sein: 1. wenn die gleichzeitige Eponymie angeführt ist; 2. wenn die Zahl des Regierungsjahres eines Königs angegeben ist; 3. wenn das Zeitverhältniß zu einem andern Ereigniß, dessen Zeit genau bekannt ist, mitgetheilt ist. Bei der Ermittelung der Gleichzeitigkeiten können nur solche Inschriften, über deren Zeitangaben gar kein Zweifel besteht, zu Ausgangspunkten genommen werden.

III. Gleichzeitigkeiten der assyrischen Zeitrechnung und der des Buches der Könige.

Schrader gibt in seinem Werke Keilinschriften und Bibel, das im Folgenden einfach durch K. und B. angeführt werden soll, auf Seite 118 aus der Inschrift III. R. 9. Nr. 3 die Notiz an, daß für das 8., 7. u. 6. Regierungsjahr Tiglath-Pilesers erwähnt werden Azarjah von Juda, Menahem von Samarien und Rezin von Damask.

Das 8. Jahr Teglatphalasars ist, je nachdem man 745 oder 744 zum Ausgangspunkte der Zählung nimmt 738 oder 737. Nach der oben I. C. 6 angegebenen Bemerkung zu der Zeittafel des Buches der Könige hat Manahem bis in das Jahr 737 regiert; wenn er noch bis in den Winter dieses jüdischen Jahres lebte, so erreichte er noch das im Herbste anfangende assyrische Jahr 737, so daß die Gleichzeitigkeit zwischen Manahem und Teglathphalasar selbst dann stattfindet, wenn die Regierung des letztern vom Jahre 744 gerechnet wird.

Azarias regierte nach der Zeittafel I. C. in der Zeit 786—735, was noch 2 oder 3 Jahre über den in der assyrischen Inschrift angegebenen Zeitpunkt hinausreicht. Teglathphalasar überlebt den Azarias noch um 7 Jahre und den Manahem um 9 Jahre.

Ueber die Gleichzeitigkeit zwischen Ezechias und Senacherib kann sowohl nach den Inschriften K. u. B. S. 170 — 196 als nach den Angaben des Buches der Könige, der Chronik und des Buches Isaias kein Zweifel sein. Senacherib regierte ass. Kan. 705—681; Ezechias regierte nach der Zeittafel I. C. in den Jahren 706—678.

Zwischen Azarias und Ezechias kommen in der Reihe der jüdischen Könige vor Joatham 16 Jahre und Achaz 16 Jahre; zwischen Manahem und Ezechias kommen in der Reihe der israelitischen Könige vor Phakeja 2 J., Phakee 20 J.; ein 8jähriges Interregnum und Osee. Zwischen Teglathphalasar, dessen Regierung bis in das 8. Jahr Joathams und in das 8. des Phakee herabreicht, kommen in der Reihe der assyrischen Könige vor Salmanassar 5 J., ein Sambanmalik genannter Mündel Sargons und Sargon 17 Jahre.

Sargon, der Vater Sennacheribs, wird in der LXX des Buches Tobias Enemassar, in der V dieses Buches dagegen Salmanassar genannt; in einem von Fl. Josephus aus Menander mitgetheilten Bruchstücke heißt er ebenfalls Salmanassar. Das Buch der Könige nennt den assyrischen König, der 10 Jahre vor dem Feldzuge Sennacheribs gegen Palästina regierte und der wegen dieses Zeitverhältnisses Sargon sein muß, Salmanassar. Die Sargon-Salmanassar ist somit verschieden von dem Salmanassar, dessen 5jährige Regierung in die Zeit 727—723 fällt.

Nach den Inschriften K. und B. S. 257—266 kommt im Anfange der Regierung Sargons eine Eroberung Samariens vor im Jahre ass. Kan. 722 und im Jahre ass. Kan. 720 eine Schlacht gegen Ilubid von Hamath. In der Inschrift Lenormant, Manuel 2. B. S. 90 L. 6 v. u. wird der Name Ilubid Yarubid gelesen, und nach dieser Inschrift wurden die mit dem Könige von Hamath verbündeten Könige von Damaskus Samarien unterworfen und getödtet.

Der dreijährige Zeitraum ass. Kan. 722—720 ist genau die Zeit der Regentschaft Sargons. Der im Jahre ass. Kan. 720 getödtete König von Samarien kann kein anderer als Phakee sein. Da Phakee nach der Zeittafel I. C bis in das Jahr Tp. 717 lebte, so findet um diese Zeit eine Differenz von 3 Jahren zwischen den Zeitangaben des assyrischen Kanons und der Tempelära statt, welche wegen der Verschiedenheit der Anfänge des assyrischen und des jüdischen Jahres im Winter jedoch nur 2 Jahre betragen. Es findet somit für die Anfangszeit der Regierung Sargons dasselbe Zeitverhältniß zwischen dem assyrischen Kanon und der Tempelära statt, welches zwischen der Tempelära und

dem Ptol. Kanon nachgewiesen ist. Das Jahr ass. Kanon 722 entspricht nun dem Jahre Tp. 719, welches das 2. Jahr der Regierung des Achaz ist, und aus 2 Kön. 16 ergibt sich nun, daß der Mündel Sargons den Namen Teglathphalasar führte. Zur Vermeidung von Verwechslung soll er im Folgenden Teglathphalasar-Sambanmalik genannt werden. Der Teglathphalasar in den Jahren ass. Kan. 745—728 ist der in 2 Kön. 15, 19 angeführte Phul; vergl. K. u. B. S. 124—133; man kann ihn somit Teglathphalasar-Phul nennen.

Gegen die Unterscheidung von Teglathphalasar-Phul und Teglathphalasar-Sandanmalik läßt sich nun einwenden, daß der Inhalt der K. u. B. S. 144—147 mitgetheilten Inschrift III. R. 10. Nr. 2, in dem der Tod des Phakee erwähnt wird, dem Teglathphalasar der Zeit 745—728 zugeschrieben wird. Die Inschrift lautet also:

„17 ...... die Stadt Ga-al- [ad-Gilead?] ...... Abel- [Beth-Maacha?] ..., welche oberhalb (diesseits?) des Landes Beth-Omri (Samarien), des fernen ..... das weite, schlug ich in seiner ganzen Ausdehnung zum Gebiete Assyriens, 19. setzte meine Beamten, die Statthalter über dasselbe. Hanno von Gaza, 20. welcher vor meinen Truppen [die Flucht] ergriffen hatte, floh zum Lande Aegypten. Gaza .... [eroberte ich], 21. seine Habe, seine Götter .... [führte ich fort], meine .... und mein Königsbild [richtete ich auf] 22. .... mitten in Beth .... die Götter ihres Landes zählte ich [als Beute] ..... wie Vögel 24 ..... versetzte ihn nach meinem Lande und (?) 25. .... Gold, Silber, Gewänder von Berom, Wolle (?) ... 26. ... die großen ... nahm ich als Tribut in Empfang. Das Land Beth-Omri (Samarien), das ferne ...., seine angesehensten

Bewohner 28. sammt ihrer Habe führte ich nach Assyrien ab. Pekach, ihren König, tödteten sie. Den Hosea bestellte ich 29. [zur Herrschaft] über sie. Zehn Talente Goldes, tausend Talente Silbers sammt ihren ... nahm ich von ihnen als Tribut in Empfang; 30. nach Assyrien brachte ich sie. [Ich], der ich die Samsich, Königin von Arabien u. s. f."

Der Tod des Phakee fällt in das Jahr Tp. 717, ass. K. 720. Schrader gibt in K. u. B. S. 264 für dieses Jahr nach den Annalen Sargons folgende Ereignisse an:

„720. Zweites Jahr. Besiegung Jlubid's von Hamath in der Schlacht bei Karkar [Niederwerfung des Humbanighas von Elam] Botta 70, 10 ff. Besiegung des Sevech von Ägypten in der Schlacht bei Raphia. Gefangennahme Hannos von Gaza. Botta 71, 1—5."

Hanno von Gaza hat somit entweder in demselben Sommer, in welchem er nach Ägypten floh, den Sevech zum Kampfe gegen Assyrien bewogen und ist mit demselben und dem ägyptischen Heere nach Raphia gekommen, oder er war schon vor dem Jahre 720 nach Ägypten geflohen, und kam erst im Jahre ass. Kanon 720 zurück. Letzteres ist am wahrscheinlichsten, und in diesem Falle erstreckt sich der Inhalt der oben mitgetheilten Inschrift III. R. 10. Nr. 2 auf den Zeitraum ass. Kan. 722—720.

Ueber den Kampf gegen Sevech und Hanno erzählt Sargon in seiner Khorsabadinschrift K. u. B. S. 258 also:

„Hanno, König von Gaza, zog mit Sevech, dem Sultan von Ägypten, bei der Stadt Raphia mir entgegen, um mir Schlacht und Treffen zu liefern. 2. Ich schlug sie in die Flucht. Den Sevech ergriff Furcht vor der

Wucht meiner Waffen; er floh und nicht ward eine Spur von ihm gesehen. Hanno, den König von Gaza, nahm ich mit eigener Hand gefangen. 3. Ich empfing den Tribut des Pharao, des Königs von Ägypten, der Samsieh, der Königin von Arabien, des Ithamar, des Sabäers, Gold, Kräuter von ..., Pferde und Kameele."

Ueber den mit dem Kampfe gegen Hanno von Gaza zusammenhangenden Krieg gegen Hamath erzählt Sargon in der Khorsabadinschrift Lenormant, Man. B. 2. S. 90: „Jarubid war nicht der rechtmäßige Herr des Thrones ... Er regte gegen mich auf die Städte Arpad, Simyra, Damascus und Samaria, und er rüstete sich zur Schlacht. Ich führte alle Truppen des Gottes Assur hin und belagerte in der Stadt Karkar, welche sich für den Aufstand erklärt hatte, ihn und seine Krieger. Ich nahm Karkar und legte es in Asche. Ich nahm ihn selbst gefangen und ließ ihm die Haut abziehen; ich tödtete die Häupter der Rebellen in jeder von diesen Städten und machte aus ihnen Oerter der Verwüstung."

Die in dieser Inschrift angegebene Tödtung der Häupter hängt zusammen mit der in der Inschrift III. R. 10. Nr. 2 angegebenen Ermordung des Phakee, und durch den in der letztern Inschrift angegebenen Krieg gegen Samarien wurde Hanno zur Flucht nach Ägypten genöthigt. Wegen dieses geschichtlichen Zusammenhanges kann die Inschrift III. R. 10. Nr. 2 nicht von Teglathphalasar-Phul herrühren. Der einzige Grund, weßhalb sie ihm zugeschrieben wird, besteht darin, daß sie aus dem Palaste des Teglathphalasar-Phul herrührt, aber dieser Grund ist nicht beweisend, da Sargon entweder im Namen des Teglathphalasar-Sandan-malik oder in seinem eigenen Namen die von Teglathphalasar-

Phul angefangenen Inschriften im Königspalaste fortsetzen lassen konnte.

Als zweite Einwendung gegen die Unterscheidung von Teglathphalasar-Phul und Teglathphalasar-Sandanmalik könnte man anführen, daß in der unzweifelhaft von Teglathphalasar-Phul herrührenden Inschrift II. R. 67. K. u. B. S. 147 Achaz von Juda genannt sein soll, und in der Zeit der ersten 17 Jahre dieses assyrischen Königs, d. h. vor dem Jahre ass. Kan. 728. Dagegen ist zu bemerken, daß im assyrischen Texte nicht ein Achaz von Juda, sondern ein Jahuchazi Jahudai angeführt wird, welcher Name durch Joachaz von Juda übersetzt werden kann. Da Achaz im ganzen A. T. nirgends Joachaz genannt wird, so wäre eine Identität beider Namen nicht vorauszusetzen, sondern sie müßte erst bewiesen werden, wenn sie gegen die Zeitrechnung des Buches der Könige etwas beweisen soll.

Nach der Notiz in K. u. B. S. 142, L. 3 v. unten beginnt Z. 57 der Inschrift II. R. 67 mit den Worten: ina IX balya „in meinem 9. Regierungsjahre“ und da nun nach K. u. B. S. 147 der Bericht über den Tribut des Joachaz von Juda gerade in den Zeilen 57—62 dieser Inschrift vorkommt, so fällt er in das 9. Jahr des Teglathphalasar-Phul. Da nun nach K. u. B. S. 118—119 Anmerkung *** das 8. Jahr des Teglathphalasar-Phul noch in die Regierung des Azarias und des Manahem fällt, so kann der im 9. Jahre des Teglathphalasar-Phul vorkommende Joachaz von Juda nicht Achaz sein, denn auf Manahem folgt Phakya, auf diesen folgt Phakee und erst gegen das Ende der Regierung des Phakee tritt Achaz seine Regierung an, und in der Reihe der jüdischen Könige kommt zwischen Azarias und Achaz die Regierung Joathams vor.

Da das 9. Jahr des Teglathphalasar-Phul noch in die Regierung des Azarias fällt, so kann der jüdische Joachaz im 9. Jahre dieses assyrischen Königs in Beziehung stehen zu dem Inhalte einer Inschrift des Teglathphalasar-Phul K. u. B. S. 115—116, wo es heißt: „Neunzehn Districte von Hamath sammt den Städten, welche in ihrem Bereiche, welche am Westmeere belegen, welche in treuloser Rebellion zum Azarjah von Juda übergangen waren, schlug ich zum Gebiete von Assyrien; meine Beamten, meine Statthalter setzte ich über sie.“

Dieses Gebiet kann dasselbe sein, das nach 2 Chr. 8, 1—4 mit Israeliten bevölkerte wurde und das in 2 Kön. 14, 28 Hamath von Juda genannt wird.

Die Unterscheidung von Teglathphalasar-Phul und Teglathphalasar-Sandanmalik läßt sich somit vollständig aufrecht halten, und es ist somit durchaus correct, wenn in 1 Chr. 6, 26 von Phul und Teglathphalasar(-Sandanmalik) gleicherweise die Wegführung der transjordanischen Israeliten ausgesagt wird. Die von Phul ausgeführte Wegführung muß mit der in der assyrischen Verwaltungsliste für das Jahr 734 angegebenen Zuza nach Philistäa zusammenhängen und fällt in das 3. Jahr des Phakee. Die unter Teglathphalasar(-Sandanmalik) vorgekommene Wegführung wurde dagegen von Sargon-Salmanassar ausgeführt.

Aus der obigen Vergleichung ergibt sich für die Zeit zwischen der Gleichzeitigkeit von Teglathphalasar-Phul und Manahem und der Gleichzeitigkeit von Teglathphalasar-Sandanmalik und Achaz eine Differenz von 2 Jahren zwischen der Zeitrechnung des Buches der Könige und der assyrischen Zeitrechnung; entweder ist die Zeitreihe des

Buches der Könige um 2 Jahre zu lang, oder die assyrische Zeitreihe ist um 2 Jahre zu kurz. Da diese Differenz mit der zwischen dem Ptol. Kanon und der Tempelära genau übereinstimmt, da sich ferner für die letztere ein correcter Anschluß an die christliche Ära gegen den Ptol. Kanon nachweisen läßt und da der Ptol. Kanon aufs engste mit dem assyrischen zusammenhängt, so ist es am wahrscheinlichsten, daß in dem letztern ein Fehler im Betrag von 2 Jahren enthalten sei.

Nach Lenormant Man. B. 2. S. 88 hatte Sargon beim Beginne seiner Regentschaft Mitbewerber, und es kann gegen 2 Jahre gedauert haben, bis die Spaltung überwunden und die Regentschaft Sargons allgemein anerkannt war. War Sargon etwa nur ein Empörer, der sich gegen den rechtmäßigen Vormund des Samdanmalik auflehnte und gelang es ihm erst nach einigen Jahren sich der Person Samdanmaliks und der Reichsregierung zu bemächtigen, so konnte er später füglich nur von diesem Zeitpunkte an seine Jahre datiren und die noch folgenden Jahre der Regentschaft in seine Regierung einrechnen; in der spätern Zeit der Sargonidendynastie konnte dann die legitimistische Theorie der Assyrer die Eponymen in der Zeit der Spaltung ausfallen und den Anfang der Regierung Sargons mit dem Anfange seines Aufstandes zusammenfallen lassen, so daß aus den Jahren ass. Kan. 722 und 720 Ein Jahr wurde. Das Jahr ass. Kan. 721 wäre dann in Wirklichkeit 719, die Eponymie des Asuriskadanin erhielte die Jahreszahl 718, und ebenso wären die jetzigen Jahreszahlen aller folgenden Eponymien um 2 zu erniedrigen. Für die Zusammenwerfung der Jahre 721 und 719 kann ferner die Mondfinsterniß vom 19. März ass. Kan. 721 von bedeutendem

Einflusse gewesen sein, weil dann die Sargonidendynastie mit einer für wunderbar gehaltenen Himmelserscheinung zusammenhieng. Wenn diese Mondfinsterniß nach Seyffarth, Berichtigungen S. 90 schon am 23. Sept. 722 war, so wird dadurch die Berechnung nicht verändert, weil das assyrische Jahr im Herbste schon vor dem 23. Sept anfangen konnte. Die Verbindung des Regierungsantrittes Sargons mit der genannten Mondfinsterniß kann dann später im Ptol. Kanon auf Mardokempad übertragen sein. Der Umstand, daß nach Seyff. Bericht. S. 90 das von Ptolomäus für die Mondfinsterniß angegebene Datum nicht richtig ist, spricht dafür, daß die Notiz über diese Finsterniß weniger historisch als astrologisch oder sagenhaft ist, und wegen dieses unsichern Zusammenhanges reicht die genannte Finsterniß zur Fixirung des 1. Jahres Mardokempads nicht aus.

Nach der für die Sommerzeit angegebenen Differenz von Jahren zwischen den Jahreszahlen der Tempelära und den entsprechenden des assyrischen Kanons ist das 11. Jahr Sargons, assyr. Kanon 711, in welchem der Krieg gegen Azuri von Azoth begann, das Jahr Tp. 708. In der Inschrift (Botta 149, 6 ff.) K. u. B. S. 260 erzählt Sargon, daß Azuri an die Fürsten seiner Nachbarschaft Aufforderungen zum Abfalle von Assyrien gesandt hatte. Da Tp. 709 das 1. Jahr des Osee ist, so ist sein Regierungsantritt wahrscheinlich ein von Azuri veranlaßter Abfall von Assyrien; aus 2 Kön. 15, 30 und 17, 1 in Verbindung mit der oben S. 417 angegebenen Inschrift K. u. B. S. 145—146 ergibt sich nämlich eine Statthalterschaft des Osee während des israelitischen Interregnums, in dessen 6. Jahre Tp. 712, ass. Kan. 715 Sargon schon

unterworfene Stämme in Samarien angesiedelt hatte. Die in 2 Kön. 17, 2 angegebene Unterwerfung des Osee hängt demnach mit dem Kriege des Sargon=Salmanassar gegen Azoth zusammen.

Der im Jahre Tp. 708 beginnende Kampf kann mehrere Jahre gedauert haben, da die assyrischen Inschriften die Erzählung eines Krieges gewöhnlich zu einem Gesammtbilde zusammenfassen, in dem die Zeitverhältnisse der einzelnen Ereignisse vollständig übergangen werden. In dem Kampfe gegen Azoth wurde zuerst dessen König Azuri abgesetzt und dessen Bruder Achimil zum Herrscher von Azoth gemacht; gegen diesen brach dann eine Empörung aus, die mit einem Abfalle von Assyrien verbunden war, und die Bewohner von Azoth erhoben den Jaman auf den Thron. Gegen Jaman zog dann Sargon zu Felde und belagerte Azoth. Aus Js. 14—20 ergibt sich, daß diese Belagerung im Jahre Tp. 705, ass. Kan. 708, d. i, im 2. Jahre des assyrischen Unternehmens gegen Azoth entweder begann, oder noch nicht beendet war.

Nach 2 Kön. 18, 9 begann die Belagerung von Samaria, welche mit dem Untergange des Reiches Israel endete, im 4. Jahre des Ezechias und im 7. Jahre des Osee, Tp. 703, ass. Kan. 706; da die Ermordung Sargons in das Jahr ass. Kan. 705 fällt, so ist er im 2. Jahre der Belagerung von Samaria gestorben. Daß sich keine assyrische Inschrift über die Eroberung von Samaria Tp. 701 vorfindet, erklärt sich hinreichend aus dem Umstande, daß Sargon=Salmanassar vor derselben starb, und daß sein Nachfolger Sennacherib gleich im Anfange seiner Regierung einen großen Krieg gegen Chaldäa und Alam zu führen hatte, in dem 79 große befestigte Stdäte und 820 kleinere

Burgen belagert wurden, wogegen der Abschluß einer vorher schon angefangenen Belagerung einer Stadt kaum in Betracht kam. Dazu kommt noch, daß er selbst einen großen Feldzug gegen den Westen unternahm.

Dieser Feldzug begann nach K. u. B. S. 195—196 im Jahre ass. Kan. 701 oder 700, folglich im Jahre Tp. 698 oder 697, welches nach der Zeittafel I. C das 9. oder 10. Jahr des Ezechias ist. Erst im 14. Jahre des Ezechias war dieser Feldzug so weit vorangeschritten, daß das Reich Juda bedroht wurde. Die auf diesen Feldzug sich beziehende Inschrift Sennacheribs III. R. 12, 18—32 lautet nach Schrader, K. u. B. S. 186—187 also:

18 „In meiner dritten Kriegsunternehmung zog ich nach dem Lande Chatti. Eluläus, der König von Sidon, ihn überfiel gewaltiger Schrecken meiner Herrschaft. Mitten aus dem Westlande weg floh er nach der Insel Cypern 19. inmitten des Meeres; sein Land brachte ich [in Botmäßigkeit]. Ethobal setzte ich auf seinen Thron und den Tribut meiner Herrschaft legte ich ihm auf. Die Könige des Westlandes brachten mir insgesammt reiche Gaben 20. angesichts der Stadt Schemesch dar, und Zidka, der König von Askalon, welcher sich unter mein Joch nicht gebeugt hatte: ich führte die Götter des Hauses seines Vaters, die Schätze sammt seinen .... 21. fort, brachte sie nach dem Lande Assyrien. Sarludari, den Sohn des Rukibli, ihren früheren König, setzte ich über die Leute von Askalon und legte ihm den Tribut meiner Herrschaft auf. 22. Im Fortgange meiner Kriegsunternehmung nahm ich die Städte, welche sich nicht unter meine Botmäßigkeit begeben hatten, ein, führte die Gefangenen fort. Die obersten Beamten und das Volk von Ekron, welche den Padi, ihren König, 23. einen Bundes-

genossen Assyriens, in eiserne Bande geschlagen und dem Hizkia von Juda im Schatten der Nacht überliefert hatten: es fürchtete sich ihr Herz. Die Könige von Ägypten hatten die Bogenschützen, 24. die Wagen, die Rosse des Königs von Meroe (Äthiopien), unzählbare Schaaren herbeigerufen. Angesichts der Stadt Altaku kämpfte ich mit ihnen und brachte ich ihnen eine Niederlage bei. Die Wagenlenker 25. und die Söhne des ägyptischen Königs sammt den Wagenlenkern des Königs von Meroe (Äthiopien) nahm ich mit meiner Hand lebend gefangen. Gegen die Stadt Ekron rückte ich; die höchsten Beamten, welche Rebellion 26. gemacht hatten, tödtete ich mit den Waffen; die Söhne (Bewohner) der Stadt, welche Gewaltthätigkeiten verübt hatten, bestimmte ich zur Fortführung; die übrigen Bewohner, welche nichts .... verübt hatten, [deren Amnestie verkündete ich]. Ich bewirkte, daß Padi, ihr König, 27. Jerusalem verlassen konnte, setzte ihn auf den Thron über sie, legte den Tribut meiner Herrschaft ihm auf. [Es geschah aber], daß Hizkia von Juda 28. sich mir nicht unterwarf und ich sechsundvierzig seiner Städte, befestigte Orte, und zahllose Städte, die in deren Bereiche lagen, ohne Zahl, belagerte, einnahm und ihre Bewohner fortführte, sie für Kriegsbeute erklärend. Ihn selber schloß ich wie einen Vogel im Käfig 29. in Jerusalem, seiner Königsstadt, ein, führte Befestigungen wider ihn auf. Seine Städte, deren Bewohner ich fortführte, trennte ich von seinem Gebiete ab, gab sie den Königen von Asdod, Askalon, 30. Ekron und Gaza und verkleinerte so sein Land. Zu dem frühern Tribute fügte ich eine Abgabe von ihrem Vermögen, legte solche ihnen auf. Ihn, den Hizkia, ergriff 31. ein gewaltiger Schrecken vor meiner Herrschaft, ebenso die Besatzungstruppen und

seine Leute (Untergebenen), sowie auch die Leute, welche er in seine Königsstadt hineingenommen hatte. So verstand er sich zu Tributleistungen, nämlich 30 Talente Goldes, 800 Talente Silbers; seine Kostbarkeiten aus gegossenem Metall, die Schätze seines Palastes, nicht minder auch seine Töchter, seine Palastfrauen, die männlichen und die weiblichen Haremsdiener führte ich nach Niniveh ab. Zur Zahlung des Tributs schickte er seinen Gesandten."

Dieser assyrische Inhalt von B. 17—19, 36 eignete sich nicht für eine Prunkinschrift. Die obige Inschrift zeigt wieder die Eigenthümlichkeit der assyrischen Inschriften, daß in ihnen die Zeitverhältnisse der verschiedenen Ereignisse nicht angegeben wird; der Inhalt ist jedoch so reichhaltig, daß er recht gut 5 bis 6 Jahre in Anspruch genommen haben kann, bis der Angriff gegen das Reich Juda gerichtet wurde, da aus den Belagerungen von Tyrus, Samaria und Jerusalem hinreichend bekannt ist, wie lange nicht selten die Belagerung einer einzigen Stadt dauerte. Die Fortsetzung des Unternehmens in der Zeit nach dem 14. Jahre des Ezechias war dann kein neuer Feldzug, sondern bloß die Fortsetzung des mit der Unterwerfung des Ezechias noch nicht zum Abschluß gekommenen Feldzugs, und kann bis in das 16. Jahr des Ezechias gedauert haben. Es wären dann während desselben 2 andere Feldzüge ausgeführt worden, 1. der zweite Feldzug gegen Babylonien, der im Jahre ass. Kan. 700 begann; 2. ein Feldzug gegen ein gebirgiges Grenzland Assyriens, der wahrscheinlich schon im Jahre ass. Kan. 799 begann. Da die drei letzten Feldzüge Senacheribs nicht vor dem 16. Jahre des Ezechias angefangen sind, so bietet eine Dauer des 3. Feldzugs bis in das 16. Jahr des Ezechias keine chronologische Schwierigkeit.

Der babylonische König Merodach-Baladan, der nach 2 Kön. 20, 12—19 eine Gesandtschaft an Ezechias schickte, ist vielleicht der in einem Fragmente aus Berosus erwähnte Merodach-Baladan, der im Jahre Pt. 683, Tp. 680 ein halbes Jahr regierte. Da die Regierung des Ezechias bis in das Jahr Tp. 678 reicht, so würde die babylonische Gesandtschaft in die letzten Jahre des Ezechias fallen. Es ist jedoch auch möglich, daß Suzub oder Mesesimordach einige Zeit vor dem Anfange des 2. babylonischen Interregnums Pt. 688, etwa im Jahre Tp. 686 die Gesandtschaft geschickt hat; damals konnte die Schatzkammer des Ezechias durch seine Einkünfte und die erhaltenen Geschenke schon wieder einen ziemlichen Reichthum besitzen.

Manasses, dessen erste 15 Regierungsjahre in die Zeit des Ezechias fallen, regierte bis in das Jahr Tp. 638. Die mit ihm gleichzeitigen assyrischen Könige sind: 1. Asarhaddon, ass. Kan. 681—668; 2. Asurbanipal. Dieser trat während der Eponymie des Sakanlarmi die Regierung an, vgl. K. u. B. S. 209; das 1. Jahr seines Bruders, Samul-sum-ukin, Sansduchin-Sammughal, ist Pt. 667, und da der auf denselben folgende Kiniladan nach den in K. u. B. S. 233 angegebenen Inschriften Asurbanipal sein muß, so hat letzterer bis in das Jahr Pt. 626 regiert. Der letzte assyrische König würde dann Asuridilili-Sarakus sein in den Jahren Pt. 626—606.

Manasses wird in einer Inschrift Asarhaddons, welche 22 tributäre Könige von Syrien und Phönicien aufzählt, als König von Juda aufgeführt, K. u. B. S. 228—229, und der in einem ähnlichen Verzeichnisse Asurbanipals vorkommende König von Juda kann kein anderer als Manasses sein. Wann und bei welcher Gelegenheit Manasses in Ab-

hängigkeit von Assyrien gerathen ist, läßt sich noch nicht mit Sicherheit angeben. Die in 2 Chr. 33, 11—13 erzählte Wegführung des Manasses kann während der Regierung Asarhaddons, aber auch in der zweiten Hälfte der Regierung Asurbanipals geschehen sein.

Der im Verzeichnisse Asarhaddons vorkommende König von Samarien Abibal gehört ebenso wie der in den Annalen Sennacheribs genannte Minhimmi von Samarien nicht zu den israelitischen Königen des im Buche der Könige behandelten Reiches Israel. Die Reihe dieser Könige in der Zeit nach Osee hat wahrscheinlich bis zu dem Zeitpunkte gedauert, in welchem nach Isaj. 7, 8 Ephraim aufhören sollte, ein Volk zu sein. Da dieser Zeitpunkt 65 Jahre nach dem 1. Jahre des Achaz, Tp. 720, eintreten sollte, so würde er in das Jahr Tp. 656, ass. Kan. 659 fallen, in welchem der durch den Aufstand Saosduchins veranlaßte Krieg Asurbanipals gegen Arabien begann. Ägypten hatte unter Psammetich durch den Aufstand Saosduchins seine Unabhängigkeit von Assyrien wieder erlangt und die Gebiete im Osten von Palästina waren mit den übrigen Theilen Arabiens zu einem großen arabischen Reiche vereinigt. Manasses kann nun beim Beginne des Aufstandes des Saosduchin um ass. Kan. 663 aus Babylon aus dem Gefängnisse entlassen sein. Ob Asarbanipal nun dem Manasses, um ihn für sich zu gewinnen, damals das Gebiet von Samarien überlassen hat, oder ob Manasses den assyrischen Vasallenkönig von Samarien vertrieben hat, läßt sich noch nicht mit Sicherheit entscheiden. Das spätere Auftreten des Josias zeigt, daß er in dem Gebiete des frühern Reiches Israel zu befehlen hatte, und der Umstand, daß Juda von den Skythen, welche in der Zeit des Josias gegen Ägypten

zogen, verschont blieb, läßt vermuthen, daß Juda unter assyrischer Oberherrschaft stand; dazu würde dann auch stimmen, daß Josias gegen den ägyptischen König Necho II. zu Felde zog, als dieser Assyrien angreifen wollte.

Aus der durchgreifenden Uebereinstimmung, welche sich zwischen den Angaben des Buches der Könige und den assyrischen Nachrichten bei den Gleichzeitigkeiten von 745 bis zum Ende des assyrischen Reiches herausstellt, ergibt sich eine gesicherte Unterlage für die Untersuchung der Gleichzeitigkeiten zwischen den israelitischen Königen Achab und Jehu und dem assyrischen Könige Salmanassar. Dieser Salmanassar II., von Lenormant als IV. bezeichnet, erzählt in der Inschrift K. u. B., daß an der Schlacht bei Karkar während des Archontes des Dayan-Asur auch 10,000 Mann des Achab von Israel Theil nahmen. Dieses Jahr ist ass. Kan. 854. Achab ist wahrscheinlich im Jahre Tp. 858 gestorben, und da sein aus der genannten Inschrift sich ergebendes Bündniß mit Benadad von Damaskus gegen Assyrien wahrscheinlich nicht in sein letztes Jahr fällt, in welchem er gegen Benadad Krieg führte, so konnte das Jahr des Bündnisses gegen Assyrien das mittlere von den 3 Jahren sein, in welchem nach 1 Kor. 22, 1 kein Krieg zwischen Syrien und Israel war, und es wäre demnach zwischen den Jahreszahlen der Tempelära und des assyrischen Kanons in der Zeit Achabs eine Differenz im Betrage von 5 Jahren. Es wäre indeß auch möglich, daß Achab erst im Jahre Tp. 857 starb, oder daß das Bündniß mit Benadad im Jahre Tp. 858 stattfand, in diesem Falle würde die Differenz zwischen den Tp.-Jahreszahlen und den Jahreszahlen des ass. Kanons nur 4 betragen; da aber bei einer Uebereinstimmung zwischen beiden Zeitrech-

nungen die Zahl des assyrischen Kanons im Sommer wegen der Verschiedenheit der Jahresanfänge um 1 höher sein muß als die der Tempelära, so wäre bei der Gleichzeitigkeit zwischen Achab und Salmanassar die Jahreszahl der Eponymie des Dayan-Asur 854 um 5 zu erhöhen, um eine Uebereinstimmung zwischen beiden Zeitrechnungen herzustellen.

Aus den in K. u. B. angegebenen Inschriften läßt sich folgendes Verzeichniß von Gleichzeitigkeiten zusammenstellen:

Seite 94—97 u. 101; . . . 6. J. Salmanassars = Achab und Benadad.
„ 101—102; . . . . 11. J. Salmanassars = Benadad.
„ 103; . . . . . . 14. J. Salmanassars = Benadad.
„ 104 u. 107—108; . . 18. J. Salmanassars = Hazael und Trikut Jehu's.
„ 105—106; . . . . 21. J. Salmanassars = Hazael.

Wendet man bei den Jahreszahlen des assyr. Kanons die vorher bei der Eponymie Dayan-Asurs angenommene Correctur im Betrage von 5 an, so ergibt sich folgendes Verzeichniß:

ass. Kan. 854; 6. J. Salmanassars, corr. 859 = Achab und Benadad, Tp. 858.
„ „ 849; 11. J. Salmanassars, corr. 854 = Benadad.
„ „ 846; 14. J. Salmanassars, corr. 851 = Benadad.

aff. Kan. 842; 18. J. Salmanaffars, corr. 847 = Hazael und Jehu, Tp. 846.

" " 839; 21. J. Salmanaffars, corr. 844 = Hazael.

Bei der Gleichzeitigkeit zwischen dem 18. Jahre Salmanassars und Jehu ergibt sich, daß die Correctur den Betrag von 5 nicht überschreiten kann; die assyrische Jahreszahl 847 entspricht im Sommer der Tp.-Jahreszahl 846. Der im 18. Jahre Salmanassars begonnene assyrische Feldzug kann bei der Menge der in der Inschrift angegebenen Ereignisse bis in den Herbst hinein gedauert haben. Da die assyrischen Inschriften das Zeitverhältniß der einzelnen Ereignisse eines Feldzugs nicht angeben, so konnte der Feldzug des 18. Jahres Salmanassars sogar bis in das im Herbste beginnende 19. Jahr Salmanassars hinein dauern, ohne daß dies in der Inschrift anzudeuten war.

Nach der obigen Zeittafel kann Hazael 4 Jahre früher als Jehu König geworden sein. In 2 Kön. 8, 7 könnte die Erzählung dann in die Zeit vor dem in V. 3—6 Erzählten zurückgreifen.

Es stellt sich bei der 5 Jahre betragenden Differenz zwischen den Tp.-Jahreszahlen und den Jahreszahlen des ersten Theiles des assyrischen Kanons in derselben Weise, wie zwischen den Tp.-Jahreszahlen und dem letzten Theile des assyrischen Kanons, der Umstand heraus, daß die Zeitreihe des assyrischen Kanons im Verhältniß zur Tempelära zu kurz ist. Bei letzterer muß allerdings die Möglichkeit zugegeben werden, daß ihre Zeitreihe durch einen Schreibfehler bei der Angabe des Anfanges irgend einer Regierung um 5 verlängert worden sei; aus dem vorhandenen Materiale läßt sich jedoch die Wahrscheinlichkeit eines solchen Schreib-

fehlers nicht nachweisen. Es ist dagegen viel wahrscheinlicher, daß beim assyrischen Kanon eine Verkürzung stattgefunden hat, und zwar in der Zeit zwischen der 2. Eponymie Salmanassars 828 und der Eponymie des Bildanilu 821. Folgende Umstände deuten für diesen Zeitraum auf eine Beschädigung des assyrischen Kanons.

1. Der Kanon enthält bloß bei Salmanassar 2 Eponymien dieses Fürsten, und dazu kommt noch, daß der 2. Eponymie Salmanassars der Querstrich, das Zeichen eines Regierungswechsels, vorhergeht. Es wird dadurch innerhalb der Regierung ein Zeitraum von 5 Jahren in besonderer Weise abgegränzt.

2. Von den Eponymen dieses Zeitraums kommen 3 im Anfange der Regierung Salmanassars vor, der 4. im Anfange der folgenden Regierung und beim 5. stimmt der Namensanfang mit dem des 3. der folgenden Regierung. Alles dieses deutet auf eine künstliche Zusammenstellung der Eponymen des 5jährigen Zeitraumes.

3. Nach der Inschrift Zeitschr. für Ägypt. Spr. 1870, S. 102 hat eine Usurpation Asurdaninpals zwischen Salmanassar und Samsi-Bin stattgefunden. Lenormant behauptet in Man. 2. B. S. 73 eine Gleichzeitigkeit der Usurpation mit den beiden letzten Jahren Salmanassars, D. H. Haigh vermuthet in Zeitsch. f. Äg. Spr. an der angeführten Stelle eine längere Dauer. Da Assurdaninpal im Besitze von fast ganz Assyrien war, so ist es nicht wahrscheinlich, daß Sansi-Bin gleich nach dem Tode Salmanassars in Assyrien allgemeine Anerkennung fand.

4. Die Eponymenreihe während der Usurpation paßte nicht zu der legitimistischen Theorie der Assyrer. Es lag daher nahe, ihr einen entsprechenden legitimen Zeitraum der

Regierung Salmanassars entgegenzustellen. Durch das Ausfallen der usurpatorischen Eponymenreihe entstand dann die Nothwendigkeit, die Eponymen für die legitime Regierung künstlich zu ersetzen und die Jahre der Usurpation zwischen dem Ende der Regierung Salmanassars und dem Anfange der Regierung des Sansi-Bin in die Regierung Salmanassars hineinzuschieben.

Wenn die obige Ausgleichung richtig ist, werden die spätern Gleichzeitigkeiten bis zur Zeit des Teglathphalassar-Phul mit den Zeitangaben des Buches der Könige im Einklange stehen. Es sind indeß bis jetzt nur wenige Angaben aufgefunden, die für Vergleichungen einen bestimmten Anhaltspunkt bieten. Die wichtigste ist folgende in K. u. B. S. 110—114 mitgetheilte Inschrift des Königs Binnirar assyr. Kanon 810—782:

„1. Palast Binnirars, des großen Königs, des mächtigen Königs, des Königs der Völker, des Königs vom Lande Assur, des Königs, den zu seinem Sohne Asur, der König und Istar rechneten, in dessen Hand sie die Herrschaft der Nationen legten, dessen Regierung gleichwie .... sie für die Bewohner Assyriens zu einer segensreichen machten, 3. welchem sie seinen Thron zurechtstellten, des Demüthigfrommen, des Erhabenen, des Erhalters des Asirtempels, des Untadelhaften, der den Vordertheil des Tempels Kur aufführte, 4. welcher in der Verehrung Asurs, seines Herrn, wandelt und die Fürsten der vier Länderstrecken seiner Botmässigkeit unterwarf. Ich nahm in Besitz vom Lande Siluna an 6. welches im Aufgang der Sonne belegen, nämlich das Land Kib, das Land Illipi, Karkar, Arazias, Misu, Medien, Giratbunda in seinem ganzen Umfange, Munna, Persien, Allabrien, Abdadana, 9. das Land

Nairi nach seinem gesammten Gebiete, das Land Andiu, dessen Lage eine ferne, das Gebirge Baokh nach seinem gesammten Gebiete, bis hin zur großen See, welche im Osten belegen; ich unterwarf mir vom Euphrat an das Land der Syrer, das Westland nach seinem ganzen Umfange 12. (nämlich) Tyrus, Sidon, das Land Omri, Edom, Philistäa, 13. bis hin zur großen See nach Untergang der Sonne zu; 14. Zahlung von Tribut legte ich ihnen auf. 15. Auch gegen das Land Imirisu (d. i. Syrien, Damask) zog ich, gegen Mariah, den König vom Lande Imirisu; 16. in Damaskus, der Stadt seines Königthums schloß ich wahrlich ihn ein. 17. Gewaltiger Schrecken Asurs, seines Herrn, überfiel ihn, meine Füße umfaßte er, 18. er unterwarf sich. 2300 Talente Silbers, 20 Talente Goldes, 3000 Talente Kupfer, 5000 Talente Eisen, Gewänder von Wolle (?) und Leinen (?), Schnitzbilder, prächtige .... Horngegenstände von ...., seine Reichthümer, seine Schätze ohne Zahl nahm ich in Damaskus, seiner Residenz inmitten seines Palastes in Empfang."

In der assyrischen Verwaltungsliste ist ein Zug nach der Seeküste während der Eponymie des Asururnisi 803 angegeben, auf den sich das in der obigen Inschrift über Tyrus, Sidon, das Land Omri, d. i. das Reich Israel, Edom und Philistäa Gesagte beziehen muß. Der Bericht über Samarien bildet in der Inschrift sichtlich eine besondere Abtheilung, und es wäre somit möglich, daß das Unternehmen gegen Damaskus nicht im Jahre des Zuges gegen die Seeküste stattgefunden hat, da assyrische Feldzüge oft mehrere Jahre dauerten und bei ihnen nur das Anfangsjahr angegeben wird.

Das Jahr ass. Kan. 803 ist während des Sommers

Tp. 802, das 3. Jahr des Joas von Israel. Nach 2 Kön. 13, 3 haben Hazael und dessen Nachfolger Benadad III. das Reich Israel während der Regierung des Joachaz von Israel bedrängt; Hazael hat folglich bis nach dem Jahre Tp. 818 regiert; von Gath aus hat er nach 2 Kön. 12, 17—18 Jerusalem während der Regierung des Joas von Juda bedroht. Nach 2 Kön. 13, 3 muß Benadad das Reich Israel längere Zeit während der Regierung des Joachaz von Israel bedrückt haben; nach 2 Kön. 13, 25 nahm Joas von Israel dem Benadad die Städte wieder ab, die Joachaz an Damaskus verloren hatte, und da nach 2 Kön. 13, 19 dem Joas nur ein dreimaliger Sieg über die Syrer verheißen war, so konnten diese in den 3 Jahren Tp. 804—802 schon erfolgt sein, als Binnirar gegen die Seeküste zog, und es konnte ferner in Damaskus schon Mariah als Nachfolger des Benadad III. die Regierung angetreten haben.

Daß die syrische Schaar, welche im folgenden Jahre Tp. 801, dem Todesjahre des Joas von Juda in das Reich Juda einfiel, nur klein war, kann in der Niederlage der Syrer im vorhergehenden Jahre seinen Grund haben; da Israel damals durch den Tribut des Joas von Israel an Assyrien gegen Damaskus geschützt war, so sind die Syrer wahrscheinlich durch das Ostjordanland nach Juda vorgedrungen.

Die assyrische Verwaltungsliste gibt noch 2 Feldzüge an, mit denen wahrscheinlich die beiden in 2 Kön. 14, 28 erzählten Ereignisse, daß Damaskus und Hamath von Juda d. h. das jüdische Hamath durch Jeroboam II. wieder an Israel gebracht wurden, in näherer Verbindung stehen; für das Jahr ass. Kan. 775 wird nämlich ein assyrischer Zug

nach dem Cedernlande, und für das Jahr ass. Kan. 773 ein assyrischer Zug gegen Damaskus angegeben. Wenn das Reich Israel unter Joas und Jeroboam unter assyrischer Oberherrschaft stand, so kann es die Gebiete Damaskus und das jüdische Emath mit Hülfe der Assyrer unterworfen haben.

Das Gebiet von Hamath fiel dann nach der Inschrift K. u. B. S. 115 später an Azarias ab, wurde jedoch von den Assyrern wieder unterworfen, und in Damaskus kommt nach der Inschrift K. u. B. S. 118 im 8. Jahre des Teglathphalasar-Phul gleichzeitig mit Azarias und Menahem ein eigener König Razin vor.

Wenn zwischen Salmanassar und Samsi-Bin 5 Jahre einzuschalten sind, wie vorher nachgewiesen ist, so rücken die vorhergehenden Eponymen um 5 Jahre hinauf, und als 1. Jahr des Tuklat-Adar II: ass. Kan. 889 wäre das Jahr 894 anzusetzen. Da der diesem vorhergehende Binlikhus II. nach Lenorm. Man. 2. B. S. 65 zwanzig Jahre regierte, so ist der Anfang seiner Regierung um 914 und reicht bis nahe an die Spaltung des salomonischen Reiches. In der Zeit von 1070 bis Binlikhus II. regierten nach Lenorm. Man. 2. B. S. 63—64 folgende assyrische Könige: 1. Belkabirassu oder Belitaras, der Gründer der Dynastie der Belitariden; 2. Salmanassar II.; 3. Irib-Bin; 4. Assuridinakhe; 5. Salmanassar III.; 6. Assurebilili. Unter Assurabamar, dem letzten Könige der vorhergehenden Dynastie hatte Assyrien seine westeuphratischen Besitzungen verloren, und in den ersten Zeiten der Belitaridendynastie kann die Macht Assyriens noch nicht wieder bedeutend geworden sein, da sich keine Spur einer Berührung zwischen dem davidisch-salomonischen und dem assyrischen

Reiche vorfindet. Die erste Berührung zwischen dem Reiche Israel und der Dynastie der Belitariden hat wahrscheinlich während der Eponymie des Dayan-Adar unter der Regierung Asurnasirbals stattgefunden. Das Jahr dieser Eponymie würde 874 Tp. 873 sein und in das 2. Jahr Josaphats und in das 5. Jahr Achabs fallen. In diesem Jahre kam Asurnasirbal nach dem mittelländischen Meere und erhielt einen Tribut von Tyrus, Sidon, Byblus und Aradus. Dieses Vordringen der Assyrer scheint noch keinen Einfluß auf die Kämpfe zwischen Israel und Damaskus gehabt zu haben; als die Assyrer unter dem Nachfolger Asurnasirbals zum zweiten Male nach Westen vordrangen, verbündeten Achab und Benadad sich gegen die Assyrer.

Da nun aus der Vergleichung der Zeitrechnung des Buches der Könige und der assyrischen Zeitrechnung, welche bei vollständiger Unabhängigkeit von einander sehr viele Berührungspunkte bieten, sich für den Zeitraum von 3 Jahrhunderten nur eine 7 Jahre betragende Differenz herausstellt, die sich noch dazu auf 2 sehr zweifelhafte Stellen der assyrischen Kanons vertheilt, so hat die alttestamentliche Zeitrechnung des letzten vorchristlichen Jahrtausends eine solche Bestätigung gefunden, daß man das Jahr 969 mit völliger Sicherheit zum Ausgangspunkte bei der Ermittlung des Jahres des Auszugs aus Ägypten machen kann. Die ägyptische Geschichte bietet als gesicherten Ausgangspunkt für die Ermittelung dieses Jahres die Erneuerung der Sothisperiode 1322 im 12. Jahre des Rhamses III. Wird von 1322 aus nach ägyptischen Notizen und von 969 aus nach alttestamentlichen Zeitangaben 1408 als das Jahr des Auszuges berechnet, so bieten alle alttestamentlichen Zeitangaben in ihrer Gesammtheit ein durchaus festes chrono-

logisches Gefüge, das sowohl zu der ägyptischen als auch zu der assyrischen Geschichte stimmt.

IV. Synchronistische Tabelle
der Geschichte des Buches der Könige und der gleichzeitigen assyrischen Geschichte.

Salomon 972 — 933.		Assyrien. Salmanassar II.
Juda.	Israel.	
Roboam 932—916 Chr. Befestigung von Städten. 928. Zug des ägypt. Königs Sesak gegen Jerusalem.	I. **Jeroboam** 933 —912. Aufstellung der Kälber. Verschiebung des Jahresanfangs.	**Assuribilili**, (?) — 914. **Binlikhus** II. 914—894.
Abiam 916—914. Chr. Sieg über Jeroboam.		
Asa 914—874. Abschaffung der Abgötterei.	**Nadab** 913—912.	
Chr. Sieg über Zava, den Aethiopier.	II. **Baasa** 912—889.	**Tiglath = Adar** 894—889.
Bündniß mit Benadad von Damaskus.	**Ela** 889—888.	Feldzug nach den Quellen des Tigris.
	III. **Zambri** 888.	**Asurnasirbal** 888—864.
	IV. **Amri** 888—877. Spaltung zwischen Amri und Thibni. Erbauung Samarias.	Wiederherstellung des Palastes zu Chalah. Feldzüge gegen Armenien, Kommagene, Pontus, Medien, Persien, Babylonien, Syrien, Phönicien.
Josaphat 874-850. Chr. Unterweisung des Volkes im Gesetzbuche.	**Achab** 877—856 (888). Baalsdienst. Elias. Dreijährige Dürre.	**Salmanassar** 864—829. Kriege gegen Armenien, Pontus, Medien,

Er zieht mit Achab gegen Ramoth. Chr. Bestellung von Richtern. Chr. Wunderbare Niederlage der verbündeten Feinde.	Kriege mit Benadad. Bündniß mit Benadad. Zug gegen Ramoth.	Chaldäa, Syrien, Damaskus, Israel, Phönicien. Gleichzeitigkeiten mit Benadad, Achab, Hazael und Jehu. Aufstand und Usurpation Asurbanipals.
Joram 853—846. Chr. Abfall Edoms. Chr. Einfall der Philister und Araber.	**Ochozias** 858-857. **Joram** 857—846. Er zieht mit Josaphat und dem Könige von Edom gegen Moab. Kriege mit Syrien. Siebenjährige Hungersnoth.	
Ochozias 846. Er zieht mit Joram von Israel gegen Hazael.	**Jehu** 846—819 (jüdisch 818). Er tödtet Joram von Israel und Ochozios von Juda.	
Athalia 846—840. Verfolgung des königlichen Hauses. Kohenharosch Jojada.	Vertilgung des Hauses Achabs. Ausrottung des Baalsdienstes.	**Asurbaninpal** 828—824. Aufstand und Usurpation.
Joas 840—801. Ausbesserung des Tempels. Chr. Gestattung der Abgötterei. Chr. Ermordung des Zacharias. Tribut von Hazael. Einfall der Syrer.	**Joachaz** 819—802. Bedrängung Israels durch Hazael und Benadad.	**Samsi-Bin** 823—811. Wiederherstellung der Einheit des Reiches.
Amasias 803-775. Sieg über Edom. Chr. Abgötterei. Niederlage. Verschwörung und Ermordung des Königs.	**Joas** 804—789. Drei Siege über Benadad. Wiedergewinnung der Städte Israels. Sieg über Amasias, Eroberung Jerusalems.	**Binnirar** 810-782. Krieg gegen Mariah von Damaskus. 803 Israelit. Tribut.

Azarias 786—735. Chr. Er erbaut Ailath. Chr. Kriege gegen die Philister, Araber, Ammoniter. Chr. Befestigung Jerusalems. Aussatz.	Jeroboam II. 789—749. Herstellung der Grenze Israels. Er bekommt Damaskus und das jüdische Hamath.	Salmanassar 781—772. 775 Zug nach dem Cedernlande. 773 Zug nach Damaskus. Asurbanilu 771—754.
	Zacharias 749.	Asuruirar 753—746.
	Sellum 748.	Teglathphalasar-Phul 745—728.
	Manahem 748-737. Tributzahlung an Phul.	Vom 6. bis zum 8. Jahre Gleichzeitigkeit mit Azarias von Juda, Manahem von Israel und Razin von Damaskus. Im 9. Jahre Gleichzeitigkeit mit Jahuchazi Jahubai. 1 Chr. 6, 26: Phul führt einen Theil der Israeliten in Gefanschaft.
	Phakeja 737—736.	
Joatham 775-720. Er erbaut das obere Thor am Tempelgebäude. Unterwerfung der Ammoniter.	Phakee 736—717. Bündnis mit Razin gegen Joatham und Achaz. Teglathphalasar-(Sambanmalik) führt einen Theil der Israeliten in assyrische Gefangenschaft ab.	Salmanassar 727—723. Teglathppasar-Sambanmalik vor der Regentschaft Sargons 722—720.
Achaz 720—705. Abgötterei.	Eroberung Samarias durch Sargon Tp. 719. Abermalige Unterwerfung Israels durch Sargon und Ermordung des Phakee durch	Teglathphasar-Sambanmalik und Regentschaft Sargons 720—718. Kriege gegen Damaskus und Israel, Hamath, Phönicien und Aegypten.

	Osee Tp. 717.	Sargon-Salmanassars Alleinherrschaft 717—703.
	Osee, Statthalter von Israel bis Tp. 709. Ansiedlung fremder Colonisten in Samaria.	
	Osee 709—701. Abfall von Syrien. Wiederunterwerfung des Osee.	709 (Tp. 708) Beginn des Kampfes gegen Azuri von Azoth.
	Bündniß mit dem Könige von Aegypten.	708—707 Kriege mit Merodach-Baladan.
Ezechias 706—678. Abschaffung der Abgötterei; Wiederherstellung des Gottesdienstes. Unterwerfung der Philister.	703 Anfang der Belagerung von Samaria. 701 Eroberung Samarias.	Erbauung von Dur-Sarrukin (Khorsabad). Sennacherib 703—679. 699 oder 698 (Tp. oder 697) Beginn des Kampfes gegen den Westen.

693 (assyr. Kan. 696) Sennacherib wendet sich gegen Juda. Unterwerfung des Ezechias. Erneuerung des Kampfes. Vernichtung des assyr. Heeres. Gesandtschaft des Merodach-Baladan.	698 (assyr. Kan. 100.) Zweiter Krieg gegen Babylon. Aparanadius, Asur-nadin-sumu, Statthalter von Babylon Pt. 599—694. Kriege gegen Babylon in der Zeit des 2. babylonischen Interregnums Pt. 688—681. Ermordung Sennacheribs.
Manasses 692—638. Abgötterei und Gewaltthaten. Chr. Manasses geräth in Gefangenschaft. Tribut an Asarhaddon.	Asarhaddon 679—666. Krieg gegen Syrien und Phönicien. Feldzug nach Arabien. Unterwerfung Aegyptens.
Amon 638—637. Abgötterei.	Asurbanipal 666—Pt. 626. Kriege gegen Aegypten, gegen Phönicien und gegen die Kimmerier.
Josias 637—607. Vertilgung der Abgötterei.	661 Aufstand des Saosduchin. Befreiung Aegyptens durch Psammetich.

Kampf mit Necho II.	Niederlage des Phraortes.
Joachaz 607.	Asuridilili oder Sarakus
Joakim 606—596.	Pt. 625. — Ptol. Krieg des
4. Jahr Joakims Tp. 603, Pt. 606.	Secho II. gegen Assyrien. Eroberung Ninive's.

V. Chronologische Bemerkungen über Ninive.

Nach Gen. 10, 11 zog Assur vom Lande Sinear aus und baute Niniveh und Rehobot-Ir und Chalah und Resen zwischen Niniveh und Chalah, das ist die große Stadt.

In einer Inschrift Asurnasirbals K. u. B. S. 20 heißt es: „Die alte Stadt Chalah, welche Salmanassar, König von Assyrien, der große, welcher vor mir wandelte, gegründet, diese Stadt verödete und kam herab, diese Stadt erbaute ich von Grund aus neu.“ Sennacherib berichtet in einer seiner Inschriften, daß 600 Jahre vor ihm Teglath-Samdan I. regierte. Dieser Teglath-Samdan war ein Sohn Salmanassars I., des Erbauers von Chalah. Da die 6 Jahrhunderte in der Inschrift Sennacheribs eine runde Zahl sind, so kann die Regierung des Salmanassar I. ziemlich weit in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurückreichen, so daß Salmanassar ein Zeitgenosse von Moyses war, und die Notiz über Chalah während der ersten 30 Jahre des 14. Jahrhunderts in die Genesis aufgenommen werden konnte. Die drei Städte Ninive, Resen und Chalah lagen auf dem linken Tigrisufer; Niniveh lag der jetzigen Stadt Mosul gegenüber, wo jetzt das Dorf Kuijundschick bei einem großen Ruinenorte ist; Chalah lag in dem vom Tigris und dem großen Zab gebildeten Winkel, wo jetzt das Dorf Nimrud ist, bei dem ebenfalls Ruinen sind. Resen muß in der Nähe der jetzigen Dörfer Karamleß, Karakusk und

Husseini gelegen haben; daß bei allen diesen Dörfern Ruinen vorhanden sind, stimmt zu der Notiz, daß Resen die große Stadt sei. Bei der vierten Stadt Rehoboth-Ir, Straßen einer Stadt, fehlt der eigentliche Eigenname, und dieses Fehlen erklärt sich am einfachsten, wenn der Stadtname mit dem Landesnamen Asur übereinstimmte. Asur war eine der ältesten Städte Assyriens, es lag auf dem rechten Tigrisufer, wo jetzt Kileh-Schergat ist, unterhalb der Einmündung des großen Zab in den Tigris und oberhalb der Einmündung des kleinen Zab. Asur war die älteste Hauptstadt Assyriens und ist wohl das Ellasar Gen. 14, 1. Aus dem Zusatz bei Resen: dies ist die große Stadt, scheint wohl zu folgen, daß in dem Zeitalter des Moyses Resen die Hauptstadt Assyriens war. Unter Asurnasirbal wurde Chalah zur Residenzstadt erhoben; unter Salmanassar, dem Nachfolger Asurnasirbals, war Ninive Residenzstadt, denn von hier aus unternahm er seine Feldzüge. Bei der fortwährenden Blüthe des assyrischen Reiches von Asurnasirbal bis in die Zeit Jeroboams II. hat eine 700000 Personen betragende Bevölkerung von Niniveh nichts Unwahrscheinliches, und es braucht dabei die Bevölkerung von Chalah u. s. w. gar nicht eingerechnet zu werden.

Daß Ninive bei dem Abfalle der Meder und Babylonier um 745 bedeutend gelitten hat, ergibt sich aus der Inschrift Sargons, Lenormant, Man. 2. B. S. 96, wo es heißt, daß Sargon am Fuße des Musri, um Ninive zu ersetzen, nach dem Willen der Götter und dem Wunsche seines Herzens eine Stadt erbaute, welche er Dur-Sarrukin nannte. Ruinen von dieser Stadt sind bei Khorsabad nordöstlich von Ninive aufgefunden. Daß Ninive in der Zeit Sargons noch fortbestand, ergibt sich aus einer Inschrift Sennacheribs, worin

er sagt: Ich habe alle Gebäude Ninive's, meiner Königsresidenz, wieder aufgerichtet. Ich habe seine alten Straßen wieder erstehen lassen, ich habe die engeren breiter gemacht, ich habe die ganze Stadt in eine Stadt verwandelt glänzend wie die Sonne. In der Inschrift des Thoncylinders Taylor's nennt Sennacherib Ninive seinen Herrschersitz, nach welchem er von seinem Zuge gegen Juda-Ägypten zurückkehrte. Da die Wiederherstellung von Ninive erst nach dem 5. Feldzuge Sennacheribs unternommen wurde, und da Sennacherib in der Zeit vor dieser Wiederherstellung seinen Herrschersitz ohne Zweifel in dem von seinem Vater Sargon erbauten Dur-Sarrukin hatte, so folgt aus der Notiz über die Rückkehr nach dem Herrschersitze zu Ninive, daß der 3. Feldzug viele Jahre gedauert hat. Daß Ninive vor der Wiederherstellung durch Sennacherib fortbestand, ergibt sich aus der Bemerkung in der angeführten Inschrift, daß die engen Straßen breiter gemacht wurden. Der Fortbestand der Stadt in der Zeit Sargons wird auch bestätigt durch das Buch Tobias, nach welchem Tobias während der Regierung des Vaters Sennacheribs nach Ninive kam. In welchem Jahre Sargons Tobias nach Ninive kam, läßt sich nicht sicher bestimmen, da während der Regierung Sargons vier Zeitpunkte vorkommen, in denen eine Gefangenführung stattfinden konnte; der erste derselben ist die Zeit der Eroberung von Samaria im Jahre ass.. Kan. 722, Tp. 719; der zweite ist in der Zeit, als Phakee in Folge seines Bündnisses mit Ilubid von Hamath getödtet wurde, ass. Kan. 720, Tp. 717; der dritte ist in der Zeit der Unterwerfung des Osee, Tp. 708, und der vierte fällt in die Zeit der letzten Belagerung von Samari Tp. 703—702. Am wahrscheinlichsten ist Tobias in der Zeit der Unterwerfung

des Osee in assyrische Gefangenschaft gerathen, da er noch längere Zeit im Dienste Sargons gestanden und da sein Sohn die Eroberung von Ninive durch die Meder und Chaldäer noch überlebt hat.

Bei dieser Eroberung ist Ninive noch nicht zerstört worden, denn nach dem Buche Judith bestand es noch während der Regierung Nabuchodonosors; wahrscheinlich war dieses unter Nabuchodonosor vorkommende Ninive jedoch nur ein schwacher Rest des frühern, der, als er nicht mehr der Mittelpunkt eines selbständigen assyrischen Reiches war, allmälig ganz unterging. Man hat nicht selten unter dem Nabuchodonosor des Buches Judith einen von dem chaldäischen Könige dieses Namens verschiedenen assyrischen König verstanden; nachdem aber durch Inschriften die Identität von Asurbanipal und Kiniladan sowie die von Asuridilili und Sarakus festgestellt ist, scheint die genannte frühere Deutung mit den Annalen Asurbanipals nicht vereinbar zu sein.

5.

Das Wesen der Gelübdesolennität.

Von Dr. Schönen in Euskirchen.

Zweiter Artikel.

Einen wo möglich noch höhern Grad der Willkühr als die Umwandlung des Sylvius trägt ein anderer Rechtfertigungsversuch der thomistischen Lehre an sich. Sotus [1]) geht zwar nicht so weit, daß er die Ausdrücke „consecratio“ und „benedictio“ ihrer natürlichen Bedeutung entkleiden und als Synonyma von traditio, dedicatio et applicatio darthun will; aber nach ihm hat Thomas die so bezeichneten Acte nicht als zum Wesen der Gelübdesolennität gehörig und nothwendig, sondern nur als die äußern Zeichen des Vorhandenseins derselben bezeichnen wollen und alle jene Kritiken der thomistischen Doctrin, welche dies unbeachtet lassen, verdienen Tadel [2]). Wir ver-

1) in l. 4 dist. 38. q. 2. a. 2.

2) »Debuissent animadvertere, D. Thomam illam consecrationem et benedictionem non attulisse tanquam id, in quo substantia solemnis voti consistat, sed tanquam signa, quibus eadem mancipatio approbatur deoque offertur« a. a. O. vergl. auch Sanchez de matrim. Antverp. 1620. l. 7. disp. 25 n. 1.

weisen auf unsre obigen Worte zum Belege, daß wir ein solches Resultat der thomistischen Darlegung mit Anerkennung entgegennehmen würden, allerdings nicht in der von Sotus nahegelegten allgemeinen Fassung, nach welcher der thomistische Weiheact für alle Folge ein Meldezeichen der von ihm unabhängigen Gelübdesolennität sein soll, sondern mit der Einschränkung auf die thomistische und vorthomistische Zeit [1]. Indessen so lange dieses Ergebniß uns nicht aus den klaren Worten des hl. Thomas entgegentritt, haben wir nicht das Recht, dasselbe hineinzuinterpretiren und müssen es als ein solches betrachten, welches Thomas hätte haben sollen, aber wirklich nicht gehabt hat. Selbst Suarez, offenbar durch die immer wieder erneuerten Rechtfertigungsversuche der Thomisten verleitet, glaubt, nachdem er mit gewohnter Schärfe die Consecrationshypothese erörtert, sie auch als Ansicht des hl. Thomas bezeichnet [2], doch eine so „absurde und grundlose" Behauptung demselben nicht zu-

1) Das Recht und die Gewohnheit der Kirche, ihre religiösen Handlungen mit gewissen Gebräuchen und Riten zu umgeben, so daß aus der Anwendung der letztern sich auf das Vorhandensein der erstern schließen läßt, ist unbestritten und unbestreitbar. Wird auch die Wahl unter den verschiedenen Formeln und Symbolen gewöhnlich eine solche sein, daß sie schon eine Beziehung auf das Wesen des versinnbildeten Actes enthalten, so finden wir doch auch solche, bei denen sich dieser innere Zusammenhang nicht nachweisen läßt. Wir verweisen besonders auf das Gebiet des Eides, wo die Kirche selbst die oft wenig angemessenen nationalen Eidesgebräuche, soweit sie sich mit ihrem Geiste vertrugen, recipirte und ihnen nur die christliche Weihe verlieh. Darum können wir auch das aus der Unabhängigkeit der Gelübdesolennität von der thomistischen Benediction von Suarez (a. a. O. n. 18) erhobene principielle Bedenken gegen die Zulässigkeit einer derartigen Weihe als Symbol der Feierlichkeit als berechtigt nicht anerkennen.

2) a a. O. lib. II. c. 6. n. 2.

schreiben zu dürfen, und tritt, als ob die Kritik der thomistischen Doctrin unter allen Umständen eine blinde Annahme derselben involviren müsse, der „glaubwürdigen und probabeln" Ansicht Jener bei, welche die consecratio und benedictio für gleichbedeutend mit der traditio halten [1]). Daß Suarez ähnlich wie manche seiner Vorgänger und Nachfolger selbst in einem solchen Punkt, wo Thomas unbedingt zu verlassen ist, diesem dennoch nicht Unrecht geben zu können glaubt, würden wir angesichts seiner eingehenden Verurtheilung der Consecrationshypothese nicht besonders hervorgehoben und blos als einen übel gewählten Act wissenschaftlicher Courtoisie betrachtet haben, wenn sein früher abgegebenes Urtheil nicht selbst dadurch getrübt worden wäre und sich gerade an seinem Beispiel bestens constatiren ließe, wie weit man gehen zu dürfen glaubt, um an einer unhaltbaren Auffassung festzuhalten, blos weil Thomas sie gelehrt. [2]). So dürfen wir trotz dieser Beschönigungs- oder

1) a. a. O. n. 18; vgl. l. II. c. 7. n. 2. Verlangt man, wie doch nicht anders möglich, eine unmittelbare Bestätigung dieser Auffassung der »benedictio« aus den Schriften des hl. Thomas, so gerathen die Vertreter derselben unvermeidlich in große Schwierigkeiten. Der a. 7, welcher uns das beharrende Schlußresultat der Forschungen des hl. Thomas bezüglich unserer Frage vorzutragen scheint, ist selbst der lauteste Protest gegen diese Deutung; und dessen Gegenrede dürfte kaum je angesichts des a. 11 verstummen, wenn wir auch schon zu wiederholten Malen anerkennen mußten, daß sich gegen die Annahme einer Duplicität des Begriffes bei dem Gebrauch desselben Worts »consecratio» in a. 7 und a. 11 nichts Erheblicheres einwenden lasse, als die Bezugnahme des hl. Thomas selbst in a. 11 auf das, was er von der consecratio in a. 7 gesagt.

2) Wenn der französische Canonist Bouix, welcher sachlich und methodisch auf den Ergebnissen der Forschung des Suarez steht, und über diesen nicht hinauskommt, den, welcher das richtige Verständniß der thomistischen Lehre in diesem Punkte sucht, auf die angeführten

gar Rechtfertigungsversuche, welche wir im Interesse unserer eigenen Kritik der thomistischen Doctrin nicht unberücksichtigt lassen konnten, als Facit unserer, wie ersichtlich, unbefangenen Prüfung hinstellen, daß Thomas sich in der Frage nach dem Wesen der Gelübdesolennität über die unrichtigen Ansichten seiner Zeit zu erheben nicht vermocht hat. Durch offene Anerkennung dieses Thatbestandes glauben wir das theologische Ansehen des hl. Thomas nicht im entferntesten zu schmälern, vielmehr ganz in seinem Sinne zu handeln, da er, wie er in seinen Untersuchungen von der Traditionshypothese ab- und zur Consecrationstheorie überging, zweifelsohne auch zu der einzig richtigen Ansicht sich bekannt haben würde in dem Augenblicke, wo die für dieselbe vorgebrachten Argumente vor denen der andern das Uebergewicht erlangten.

Bei unsern bisherigen Erörterungen hatten wir schon Veranlassung, im Vorbeigehen einen andern Erklärungsversuch kennen zu lernen, welcher das Wesen und den eigentlichen Grund der Gelübdesolennität in eine gewisse Hingabe der gelobenden Person verlegt. Sind wir unsern eben abgeschlossenen Untersuchungen zufolge auch nicht im Stande, mit manchen Theologen diesen als die eigentlich thomistische Lösung unseres Problems anzuerkennen, so können und

---

Textesworte des berühmten Jesuiten hinweist (Tract. de iure regular. Paris 1857. tom. I. pag. 71), so ist nach dem Gesagten klar, was von solchem Fingerzeige zu halten. Sonderbarer Weise gehen auch verschiedene Artikel über die einfachen Gelübde in den modernen Genossenschaften, welche vor einigen Jahren in der von Abbé Bouix redigirten revue des sciences éccles. erschienen und nach dem Stande der heutigen Forschung über das Bedeutendste in diesem Punkt orientiren, von der Voraussetzung aus, nicht die Consecrations- sondern die Traditionshypothese sei die eigentliche thomistische Anschauung gewesen, vergl. 1868 Mai pag. 444.

wollen wir doch ebenfalls dem Resultate unserer obigen Forschung gegenüber nicht in Abrede stellen, daß er schon früh in der Geschichte der Solennitätsfrage sich einer willkommenen Aufnahme erfreute und daß Thomas selbst ihm eine Zeit lang zugethan gewesen. Wie er gesteht, war er nicht der erste, der dieses Auskunftsmittel der Theologie zuführte, sondern er pflanzte das von „Andern" [1]) überkommene weiter und ließ dann durch nachherige Aufstellung seiner Consecrationshypothese merken, daß jene Deutung ihn nicht befriedige. Ferner kann daraus, daß wir den von einzelnen Theologen erstrebten Nachweis der Identität oder doch der möglichen Vereinigung beider Hypothesen als von einseitigem Parteistandpunkte unternommen und darum mißlungen desavouirten, kein berechtigter Schluß auf unsere Beurtheilung des nunmehr zu besprechenden Versuchs gezogen werden. Ein abschließendes Urtheil über die Berechtigung dieser Deutung lag bisheran weder in unserer Aufgabe noch Absicht; sollte aber die Unbefangenheit unseres Urtheils im Laufe unserer bisherigen Untersuchung gelitten haben, so müßte es zweifelsohne zu Gunsten einer Meinung sein, in welche man, wie wir sahen, die thomistische umzudeuten so eifrig bestrebt war.

Ueberschauen wir die zahlreichen Versuche, welche von weitaus den meisten Theologen sechs Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit hinein gemacht wurden, diese Hypothese, welche wir bereits nach ihrem Hauptmomente die Traditionshypothese nannten, als die meist berechtigte Erklärung des Wesens der Gelübdesolennität zu erweisen, so begegnet uns bei allen die Voraussetzung, daß wie das Versprechen über-

1) S. p. 3. Suppl. q. 53 a. 2.

haupt, so auch die Ausrüstung desselben mit gewissen Eigenschaften', also auch die Solennisation ein Act des Gelübdesubjectes sei. Nicht ebenso wie in dieser Unterstellung kommen die einzelnen Vertreter dieser These auch in der weitern Entwicklung ihrer Anschauung überein; im Gegentheil bekundet sich hier ein, wenn auch nicht das Schicksal der These entscheidender, so doch immerhin bedeutender Unterschied welcher, wenn wir Suarez ausnehmen, von keinem Theologen gemerkt oder doch hervorgehoben wurde [1]). Dürfen wir den hl. Thomas als zuverlässigen Gewährsmann in seinem Berichte über die schon vorher aufgestellte Anschauung ansehen, so legten die ersten Vertreter derselben dem Gelübde nur dann den Charakter und Namen eines solennen bei, wenn der Gelobende „durch dasselbe" („per ipsum") sich in den Dienst Gottes hingab und so das bisherige Eigenthumsrecht an seiner eigenen Person verlor [2]). Dieser Auffassung gemäß würde sich zwischen dem einfachen und feierlichen Gelübde derselbe Unterschied herausstellen, den wir zwischen einem bloßen Versprechen, als der einfachen Willenserklärung, Jemanden ein Recht zu übertragen und einer eigentlichen Schenkung als der sofort zu vollziehenden Ueber-

1) Mit fast sämmtlichen Anhängern und Gegnern der Traditionshypothese confundirt selbst noch das kurze Resumé der Lehre von den einfachen Gelübden, welche vor einigen Jahren in dem „Archiv für kathol. Kirchenrecht" 1867. S. 3—42 veröffentlicht wurde, mehrere wohl von einander zu unterscheidende Punkte (S. 19).

2) »Dicendum est cum aliis, quod vot. solenne ex sui natura habet, quod dirimat matrimonium contractum: in quantum scilicet *per ipsum*' homo sui corporis amisit potestatem Deo illud ad perpetuam continentiam tradens.« S. p. 3. Suppl. q. 53. a. 2 vrgl. a. a. O. ad 3: »vot. solenne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex.«

tragung des Eigenthums einer Sache antreffen. Verspreche ich Jemanden eine Sache, so gebe ich durch Sprechen demselben ein Recht auf den zukünftigen Besitz des versprochenen Objectes, bleibe aber inzwischen bis zur wirklichen Uebergabe Eigenthümer derselben; anders jedoch, wenn ich einem Andern eine Sache gebe: in demselben Augenblicke, wo dies geschieht, geht der Anspruch von dem bisherigen Besitze in die Hände des Empfängers über und das mir bis zum eben verlaufenen Augenblicke zustehende Verfügungsrecht über die geschenkte Sache erlischt für alle Zukunft. In derselben zweifachen Weise glaubte man wie zu seines Gleichen, könne der Mensch zu Gott in Beziehung treten und lege dadurch, daß er der einen oder der andern den Vorzng gebe, entweder ein einfaches oder feierliches Gelübde ab. So unter vielen andern (Bonaventura, Richardus, Durandus) besonders der durch seine theologische Wirksamkeit in Dillingen und Ingolstadt auch in Deutschland vortheilhaft bekannte spanische Jesuit Gregor von Valentia [1]), ferner der durch seinen Schriftcommentar berühmte Kanzler von Douay, Wilhelm Estius [2]) nebst dem andern Theologen derselben Universität Franz Sylvius [3]); ferner der spanische Theologe Franz Arragon [4]), wenn der eine oder andere Ausdruck dieser Theologen auch die Vermuthung nahe legt, sie seien der weiter unten zu besprechenden Modification dieser Ansicht zugethan gewesen. Diese Vorstellung von dem Wesen der Gelübdesolennität beruht auf der allgemein als richtig anerkannten Wahrheit, daß das einem Andern übertragene

1) Comment. tom. 3. disp. 6. q. 6. p. 5.

2) Comment. in S. tom. 2 in l. 4 dist. 38. § 3.

3) Comment. in S. 2. 2. q. 88 a. 7.

4) in S. 2. 2. q. 88. a. 7.

Eigenthum seitens des Uebertragenden nicht zurückgefordert werden kann, oder auf unsern Fall angewandt, daß der, welcher sich Gott mit Geist und Körper und irdischen Besitzungen hingibt, das frühere Dispositionsrecht über diese Güter verliert, ja ferner zu disponiren völlig unfähig wird. Sie hat vor der Consecrationstheorie das voraus, daß sie den auffälligen Einfluß, den das solenne Gelübde auf die wichtigsten Rechte des Gelobenden ausübt, nicht gezwungen, sondern als natürliche Folge und wesentliches Moment der traditio erklärt, steht aber anderseits wieder durch den Umstand weit hinter jener zurück, daß sie den Gelübdebegriff vollständig aufhebt. Hiemit haben wir bereits den ersten und durchschlagendsten Grund gegen die Zulässigkeit dieser Deutung erbracht. Wenn wir auch nicht in Abrede stellen, daß der profane Sprachgebrauch mitunter da schon die Bezeichnung „Gelübde" anwende, wo nur das eine der erforderlichen Momente, die Fixirung des Willens mittels einer frei übernommenen Verbindlichkeit im Allgemeinen vorhanden ist, und daß selbst an einigen Stellen der hl. Schrift sich das Wort vot. gebraucht findet, nicht um ein Versprechen, sondern um das Versprochene oder besser noch, das Gott Hingegebene, Geopferte zu bezeichnen [1]), so ist es doch unbestritten, daß, wo immer das Gelübde nicht ungenau beschrieben, sondern wissenschaftlich scharf definirt wird, die Tradition weder als nächst liegendes höheres Genus, noch als letzter, charakteristischer Unterschied in Frage kommt. Und wie sie nicht als constitutives Princip der Wesenheit des Versprechens noch jener Species des Versprechens, welche wir Gelübde nennen, aufgefaßt werdeu kann, so kann sie auch nicht als

1) Ps. 115, 14 u. 18.

unterscheidendes Merkmal der Einzelgelübbe gelten, welche als Umfangsglieder unter jener Species stehen. Die promissio und die traditio sind zwei einander ausschließende Begriffe. Während die Uebertragung eines Gegenstandes diesen Gegenstand dem Versprechen als Object entzieht, zielt das Versprechen einer Sache erst auf die Entäußerung hin und hört in demselben Augenblicke auf, wo die Uebergabe an den Empfänger wirklich stattfindet. Der eine der beiden Acte ist in den andern so wenig beschlossen, daß sie zu gleicher Zeit an einem und demselben Objecte nicht vollzogen werden können und so gelangen die Theologen, welche die Solennität des Gelübbes dann vorhanden erklären, wenn der Gelobende „durch sein Gelübde“ sich Gott hingebe, vor die mißliche Alternative entweder sich zu der widerspruchsvollen Behauptung der Verbindung eines Versprechens und einer Hingabe bezüglich einer und derselben Sache zu bekennen, oder gar, da die traditio das Wesen der Gelübbesolennität ausmacht, das feierliche Gelübbe nicht mehr als eine Species des Versprechens zu betrachten, und es ferner nicht als eine promissio sondern als eine traditio verbunden etwa mit einer acceptatio zu definiren. Die Wahl des ersten Falles wird die Charybdis der Hypothese werden, die des andern ihre Scylla sein.

Aus dieser Darlegung des Verhältnisses zwischen promissio et traditio leuchtet ein, daß wir den zur Bekämpfung der Traditionshypothese von einigen Theologen [1]) beliebten Hinweis auf die bei allen, auch dem einfachen Gelübbe vorkommende oder doch mögliche Hingabe als ein durchaus

1) vergl. Lessius de iust. et iure l. 2. c. 40. n. 141; Archiv für kathol. Kirchenrecht 1867. Heft 1. S. 19 ff.

verfehltes Gegenargument betrachten müssen. Mit den Vertretern jener Anschauung setzen diese Gegner Widerspruchsvolles und Unmögliches voraus und gelangen folgerichtig ebenso wie jene zur Zerstörung des richtigen Gelübdebegriffes; die in Form eines Einwurfes gemachte Concession, welche sie an die Stelle der nothwendigen principiellen Bestreitung der aufgestellten Behauptung setzen, ist nicht geeignet, die Haltlosigkeit der letztern zu erweisen, und würde vor der genauen gesetzlichen Festsetzung der wenigen Fälle, in denen das Gelübde feierlich sein soll, wenn auch gegen den Willen ihrer Urheber den Charakter einer Stütze gehabt haben. Hätte die Behauptung, daß die traditio in der promissio eingeschlossen und der eine Act in dem andern aufgehe, auch nur einen Schatten von Wahrheit und Wirklichkeit für sich, so müßte dies, sollten wir meinen, doch wenigstens da einleuchtend hervortreten, wo nach geschehener Uebernahme einer Verpflichtung mittels des Gelübdes die verpflichtende Kraft derselben sofort an den Gelobenden herantritt und dieser dem berechtigten Anspruch des Gelübdeempfängers auf Leistung der versprochenen Sache sofort auch entgegenkommt. Aber selbst in solchen Fällen, wo, wie z. B. beim Gelübde, nicht zu lügen, nicht zu heirathen, beim Gelübde beständiger Keuschheit, der Gelobende mit der Ablegung gleichzeitig auch die Erfüllung des gegebenen Versprechens beginnt und wo sich, wenn überhaupt je, jene Auffassung mit dem größtmöglichen Berechtigungsanscheine aufdrängt, ist die Annahme einer traditio eine unberechtigte Fiction und auch da bleibt der richtige Gelübdebegriff intact. Die eventuelle, bei einzelnen Gelübden, deren Materie eine Unterlassung ist, sofort eintretende Abtragung der frei übernommenen Schuld ist nicht der Vollzug einer Hingabe, son-

dern beruht theils auf dem Charakter der versprochenen Sache, theils auf der Intention des Gelübdesubjectes. Wenn aber nicht einmal bei jenen Gelübden von einer traditio die Rede sein kann, um wie viel weniger dann bei denen, deren verpflichtende Kraft zwar ununterbrochen besteht, nicht aber in jedem Augenblicke ihre Lösung erheischt?

Werfen wir nach diesen Erörterungen auf diese erste und ursprüngliche Darlegungsweise der Traditionshypothese einen kurzen Rückblick, so können wir bezüglich des Endresultats keinen Augenblick zweifelhaft sein; wir wiederholen nur unsere bereits mehrfach eingestreute Bemerkung, daß von einer im Gelübde beschlossenen und durch dasselbe vollzogenen traditio keine Rede sein, eine solche also auch zu der Gelübdesolennität absolut gar keine Beziehung haben könne. Es muß uns daher auch als ein Zeichen unzulänglicher Bekanntschaft mit den einschlägigen Begriffen oder oberflächlichen Nachdenkens erscheinen, wenn manche Autoren heute noch die längst abgethane These zu vertreten versuchen oder doch die Berechtigung des für dieselbe erbrachten Hauptargumentes bereitwillig zugestehen.

Noch sind wir mit unsern Forschungen zur Kenntnißnahme und unsern Bemerkungen zum Verständniß des Werthes der Traditionshypothese nicht zum Abschluß gelangt. Erhellt aus Vorstehendem ganz unzweideutig die Wahrheit des Satzes, daß die traditio bei keinem einzigen Gelübde als ein nothwendig dazu gehörender integrirender Theil aufgefaßt werden kann, so ist dadurch nur die Unmöglichkeit einer Fusion beider Acte constatirt. An einen Widerstreit beider denken oder aus unserer Darlegung herleiten zu wollen, hieße einen Fehler nach der entgegengesetzten Seite begehen. Beide Acte können und werden häufig, sofern sie

sich auf verschiedene Gegenstände beziehen, äußerlich mit einander verbunden sein und zeitlich zusammenfallen. So gibt Jemand einem Andern eine Summe Geldes und fügt dieser Schenkung das Versprechen nicht jener Geldsumme, sondern das andere bei, dieselbe nie zurückzufordern; oder er gelobt beständige Beobachtung der Keuschheit und überantwortet sich in demselben Augenblicke den Obern einer Anstalt zum Zwecke der Krankenpflege. So auch wird, um das uns näher liegende, oft verwirklichte Beispiel zu erwähnen, nach dem übereinstimmenden Urtheile aller Theologen und Canonisten der Antritt des Ordensstandes in der Kirche nicht zwar wesentlich und nach göttlichem Rechte, selbst nicht einmal nach einem für alle Zeiten geltenden Kirchengesetze, wohl aber gemäß zeitiger kirchenrechtlicher Bestimmung bedingt von der Verbindung des Gelübdes der drei evangelischen Räthe mit der Hingabe der eigenen Person zum Dienste Gottes. Hiemit haben wir die Grund- und Kernfrage der gesammten Traditionshypothese und gleichzeitig die von der eben verlassenen bevorzugte zweite Darlegungsweise derselben berührt. Wie unabweisbar nahe liegt es in der That, in der bei der Wahl des Ordensstandes, wie gesagt, nach kirchlicher Disciplin schon seit langer Zeit unerläßlichen Vereinigung der beiden genannten Acte den Grund jener Erscheinung zu finden, welche gemäß Erklärung der Kirche nur beim Ordens- und bei dem in den Vorbedingungen ähnlichen Priesterstande vorkommt und nach dem Urtheile mancher Theologen dem Ordensstand wesentlich annex ist. Gewiß eine solche Auffassung der Solennität ist nicht blos möglich, sondern sie wird uns fast aufgenöthigt und nur eine scharfe Untersuchung der Natur der beiden fraglichen Acte verbunden mit einer genauen Berücksichtigung und sorg-

fältigen Erwägung verschiedener in unserer Materie erflossenen kirchenrechtlichen Bestimmungen vermag die durch Ablegung des Gelübdes unwiderruflich gewordene Entäußerung der äußern Glücksgüter auf ihren wahren Werth zurückzuführen. Nicht das bloße Zusammentreffen der völligen Hingabe der persönlichen Existenz mit der Gelübdesolennität, wie wir es häufig beim Ordensstande finden, ist an sich schon fähig, das thatsächliche Verhältniß zu ermitteln, den Schleier des umhüllenden Scheines zu lüften. Jenes Zusammentreffen können und wollen wir nicht leugnen, ob wir aber darum auch zu der weitern Behauptung eines causalen Zusammenhanges jener Verzichtleistung und der Gelübdefeierlichkeit uns bekennen können oder gar müssen, muß der weitern Untersuchung überlassen bleiben. Allerdings werden wir, sofern wir uns zur Annahme jener Auffassung des Verhältnisses nicht verstehen können, einer fast erdrückenden Menge anders Urtheilender gegenüberstehen; wie immer aber auch das Resultat unserer Forschung ausfallen wird, stets bleibt uns das Bewußtsein, ohne Voreingenommenheit für die eine oder andere Ansicht auf dem Grunde feststehender Voraussetzungen und dem Wege logischen Denkens zu demselben gelangt zu sein und darum haben wir auch von vornherein die sichere Ueberzeugung, daß im Falle unseres Dissenses die Vertreter der gegnerischen Ansicht, wofern sie unsere Auseinandersetzung ihrer Erwägung nicht unwerth halten, zu einer Modification ihrer Auffassung gelangen dürften.

Als Ausgangspunkt stellen wir unserer gesammten weitern Untersuchung den eben verlassenen Satz voran, daß nach kirchlichem Rechte zum Antritt des Ordensstandes neben der völligen Hingabe der persönlichen Existenz an Gott ein diese allumfassende Entäußerung unauflöslich bindendes

Gelübde nothwendig ist. Gegen diesen Satz angehen, hieße die zahlreichen kirchlichen Satzungen ignoriren, welche das von Christus selbst grundgelegte Ordensleben zu normiren bestimmt sind. Freilich, wir stellen es nicht in Abrede, der, welcher über die biblischen Fundamente, über die Grundbestandtheile des status religiosus [1]) nicht hinausgehen und dann im Hinblicke auf den gleichen Zweck und die wenigstens theilweise gleichen Mittel zum Zwecke den Stand der Vollkommenheit [2]) im Allgemeinen mit dem Stande der

1) vergl. Suarez a. a. O. tr. 7 l. 2. c. 14 n. 5 u. lib. 3 c. 2.

2) Beim Gebrauche dieser Ausdrucksweise scheint es nicht überflüssig zu sein, auf die Rechte oder besser die Gewalt hinzuweisen, welche der Sprach gebrauch zu allen Zeiten dem Lexikon und der Grammatik gegenüber auszuüben pflegt. Während der einfache Sinn der hier verbundenen Wörter den Gedanken an eine Classe vollkommener Menschen d. i. solcher nahe legt, welche der Aufforderung Christi in der Bergpredigt „vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist" (Matth 5, 48), soweit es menschlichen Kräften überhaupt möglich ist, bereits entsprochen haben, wird nach dem herkömmlichen theologischen Sprachgebrauch durch diesen Ausdruck jene Berufsart bezeichnet, welche im Gegensatze zu den verschiedenen andern Lebenswegen und Ständen in der Kirche die Erlangung der selbsteigenen Vollkommenheit als einziges und ausschließliches Ziel anstrebt. Die durch die Observation des nämlichen Sprachgebrauches gestützte Dunkelheit der gleichen lateinischen Redensart (status perfectionis im Gegensatze zu status vitae communis vgl. Thomas 2. 2. q. 186. a. 1 ad 3) suchte die scholastische Theologie durch die Unterscheidung in stat. perfectionis acquirendae et stat. perf. exercendae zu heben (vgl. Suarez v. a. O. l. 1 c. 14); aber auch ohne Zuhülfenahme dieser Distinction hätte Suarez der tadelnden Kritik Gerson's, welcher an die Stelle von stat. perfect. den geeignetern Ausdruck »via ad perfectionem« gesetzt wissen wollte, durch Hinweis auf die Macht des Sprachgebrauches begegnen können (vgl. Suarez a. a. O. n. 6) welcher, wie er nicht plötzlich Unbegründetes und Mißbräuchliches allgemein einführen konnte, so auch nicht durch gewaltsame und plötzliche, wenn auch wissenschaftlich noch so begründete Abänderungen eines Einzigen gereinigt und berichtigt werden kann.

Religiosen, wie er uns im kirchlichen Leben weiter gefördert entgegentritt, identificiren wollte, könnte die erwähnte Hingabe der eigenen Person für überflüssig und die mittels eines Gelübdes frei übernommene ständige Verpflichtung zur Uebung der drei vorzugsweise sog. evangelischen Räthe für zureichend erklären. Auch hier finden wir ja die vom „magister bonus“ entworfenen Grundzüge, die wesentliche Form der über die Anforderungen des Christenthums, welche an alle Bekenner desselben gerichtet sind, hinausgehenden, engern Anhänger- und Jüngerschaft: die vom göttlichen Recht aufgestellte Vorbedingung der gänzlichen Losschälung von der Welt und die weitere positive Anforderung des ungetheilten Strebens nach Vereinigung mit Gott, so daß die Religion nicht mehr „für eine der vielen Angelegenheiten des Lebens, sondern für die Angelegenheit desselben“ erachtet wird [1]), ist in der Materie jener Verpflichtung erbracht, während uns die Form derselben das andere nicht zwar in einem Gesetzescanon aufgeführte, aber zum Begriffe eines jeden, also auch des Ordens-Standes unerläßliche Moment der Stetigkeit jenes Strebens garantirt. Diese einfachste, ausschließlich auf den biblischen Fundamenten basirende Gestaltung des status religiosus ist nicht blos wissenschaftlich unanfechtbar, sondern ist auch nach Ausweis der Geschichte aus diesem Stadium der theoretisch begründeten Zulässigkeit ins wirkliche Leben getreten und hat gerade in den ersten Anfängen der Kirche Verwirklichung gefunden. Niemand wird erwarten, daß wir an dieser Stelle in eine Darlegung und Würdigung der einzelnen Ansichten über jene Frage eintreten, wann und wo und unter welchem

1) Thom. 2. 2. q. 186 a. 1 vergl. Möhler, Aufsätze 2, 167.

Namen uns in der kirchlichen Geschichte die ersten Erscheinungen des eigentlichen status religiosus entgegentreten; die Bemerkung aber glauben wir nicht unterdrücken zu dürfen, daß die Nachrichten der Apostelgeschichte [1]) über die von den Gläubigen zu Jerusalem in christlicher Begeisterung eingeführte, rein locale und in ihrem Umfange von dem Liebesgrade eines jeden Einzelnen bedingte Gütergemeinschaft [2]) von vielen Theologen [3]) grundlos als Indicien des frühen Vorhandenseins des auf dem Gelübdeinstitut beruhenden Ordensstandes gedeutet werden. Noch weit unhaltbarer ist die andere, mitunter vorgetragene Ansicht, nach welcher die Vereine des Mönchthums in spätern Jahrhunderten als Gegenmittel gegen das Uebel einer verfallenen Gesellschaft in's Leben gerufen worden seien [4]). Das bei diesem mißlungenen Versuche von Salmeron [5]) und in zu engem

---

1) 2, 44 und 45; 4, 32. 34—37; 5, 1—10.

2) Vergl. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 5te Aufl. (Theolog. Bibliothek aus Perthes Verlag. Gotha 1862. Liefrg. 1. S. 29—31 und Döllinger, Christenthum und Kirche. Regensb. 1868. 2. Aufl. S. 45.

3) So sagt z. B. Cassianus, Collat. Francof. 1722. Coll. 18, c. 5: »Coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium. Nam talis res exstitit in Hierosolymis omnis illa credentium multitudo.« Vergl. Salmero Comment. in Evang. et Act. Apost. Colon. 1604 t. 12. tract. 19. p. 121. Estius, annot. in diffic. s. script. loca Antv. 1699 zu Act. 4, 32; Tirinus Comment. in s. script. Antverp. 1719 zu Act. apost. 2, 44; 4, 34; 5, 2.

4) vergl. Neander a. a. O. S. 29 und den Aufsatz von Contzen „die national-ökonom. Grundsätze der Kirchenväter" in den „christl.-soc. Bl." 1871. S. 21.

5) Der sonst als Commentator des N. T. geachtete spanische Jesuit glaubt a. a. O. aus dem Vorhandensein jener Gütergemeinschaft in der ersten Gemeinde überhaupt auf einen auch durch das

Anschlusse an diesen von andern Theologen [1]) eingeschlagene Verfahren dürfte einmal als mustergültig bezeichnet werden, wie bei einer Stelle der hl. Schrift gleichzeitig alle jene Gegenstände nicht heraus- sondern hineininterpretirt werden, welche mit den dort muthmaßlich behandelten Punkten in näherer oder entfernterer Beziehung stehen, anderseits aber auch die Erinnerung an jenen Satz nicht überflüssig erscheinen lassen „qui nimium probat, nihil probat". — Ebensowenig wie wir die Gesammtheit oder doch die größere Mehrzahl der Gläubigen zu Jerusalem als eine Ordensgemeinde betrachten können, aus der heraus sich allmälig die einzelnen Stände und die Gegensätze von Mönchthum und Weltleben entwickelt hätten, erscheinen in dem historischen Berichte die Apostel als Mitglieder einer solchen durch ein oder mehrere Gelübde zusammengehaltenen Genossenschaft [2]),

---

Keuschheitsgelübde von der übrigen Gesellschaft ausgeschiedenen Verein von Mönchen schließen zu müssen, weil nach seiner Ansicht es ja sonst thöricht und gewissenlos gewesen wäre, zu Gunsten der armen Gemeindemitglieder auf das Besitzthum Verzicht zu leisten, welches naturrechtlich den in der Ehe gezeugten Kindern gehörte. Seine Worte sind: »Si tales conjugati opus generationis et procreationis liberorum *sibi non adimerent*, stultum erat et contra omnem rationem facultates suas in pauperes distribuere, quos jure naturae servare cogebantur, ut filiis alimenta relinquerent et ut filias dote data honeste collocare possent, neque verisimile est, Apostolos permisisse, ut substantias suas dividerent et ad pedes suos ponerent.» So stützt die irrthümliche Voraussetzung einer unbedingten angeblich durch ein Gelübde zu Stande gekommenen Verzichtleistung auf die irdischen Güter die noch weit weniger begründete Folgerung eines vot. castitatis. Vergl. Thomassinus, vetus et nova Eccles. Discipl. Magontiaci 1787. p. 1. l. 3, c. 12. n. 10.

1) vgl. revue des sciences ecclés. 1868. Février p. 177 u. 178.

2) Diese Hypothese wird vertreten von Estius a. a. O. zu Matth. 19, 27; Suarez a. a. O. l. 3. c. 2. n. 9 u. 10; vgl. l. 8. c. 7.

wenn wir auch in den biblischen Biographien derselben eine der Idee des Apostolates entsprechende Verwirklichung der evangelischen Räthe, ein Leben des vollendeten Opfers verzeichnet finden. Ja, von der Annahme eines in der Apostelgeschichte erwähnten Institutes, das den Eintretenden zu einer Gelübdeleistung verpflichtet hätte, sind wir soweit entfernt, daß wir die Ansicht zu äußern uns getrauen, daß, wenn ein auf Grund neutestamentlicher Stellen geführter Beweis für den Bestand der Gelübdeeinrichtung unerläßlich wäre, wir uns begeben müßten, die Realität der Gelübde

---

n. 1; l. 9. c. 14. n. 2 ff.; l. 10. c. 1. n. 13 ff. Sylvius Comment. in S. Th. 2. 2. q. 186 a. 1. Antverp. 1697; revue des sciences ecclés. 1868 Juin p. 500. Außer einigen sehr schwachen Argumenten führt man zu Gunsten derselben die Autorität des hl. Thomas an, dessen Worte an den angezogenen Stellen (Apostoli *intelliguntur* vovisse pertinentia ad perfectionis statum, quando Christum sunt secuti 2. 2. q. 88. a. 4 ad 3 und discipuli, a quibus omnis religio sumpsit originem etc. 2. 2. q. 188 a. 7) jedoch kaum als Stützen jener Annahme verwerthet werden können. Aehnlichen Inhaltes, ja noch weniger besagend sind die aus den Schriften der kirchlichen Autoren früherer Jahrhunderte beigebrachten Citate: diejenigen, welche ausdrücklich eines von den Aposteln abgelegten Gelübdes erwähnen (vergl. Aug. de civitate dei l. 17. c. 4.) wollen keine wissenschaftlich genaue, sondern nur eine paraphrastisch umschreibende Auslegung einzelner Bibeltexte sein; die meisten derselben aber begnügen sich, das Ordensleben seine „apostolische“ oder „evangelische“ Lebensweise zu nennen und die Religiosen selbst als Nachahmer und Nachfolger der Apostel zu bezeichnen. Können, so fragen wir, jene Umschreibungen und diese allgemeinen Redensarten als stringente Beweise betrachtet werden, daß nach Ansicht jener Schriftsteller die Apostel das, wie wir zeigten, zum Wesen des stat. religiosus erforderliche dreifache Gelübde abgelegt haben, oder sind dieselben nicht mit viel größerem Rechte dahin zu erklären, daß die Ordensleute die leuchtenden Tugendbeispiele des apostolischen Zeitalters im Laufe der Jahrhunderte erneuern? Vgl. Thomassinus a. a. O. n. 11.

in der Aera der Gnade zu erweisen. Mißverstehe man uns nicht: wir sind nicht gesonnen, im Sinne eines Johann (Pupper) von Goch [1]) oder der spätern Reformatoren zu behaupten, das Gelübde finde im Neuen Testamente keine Stelle, weil es der Natur des evangelischen Gesetzes entgegenstehe; auch bestreiten wir nicht die Möglichkeit und selbst das öftere Vorkommen von Gelübden als den entsprechendsten Aeußerungen der christlichen Begeisterung in den apostolischen Gemeinden; und wer wollte auch derartige möglicher Weise ganz auf dem geistigen Gebiete verlaufende Vorkommnisse in Abrede stellen, ohne sich gleichzeitig eines durch unmittelbar göttlichen Einfluß vermittelten Blickes in das Innere des einzelnen Menschen zu rühmen? Nur das Eine behaupten wir, daß uns in den historischen Urkunden jener Zeit keine Anhaltspunkte entgegentreten, an deren Hand das Vorhandensein eines auf Gelübdeacten basirten Instituts oder auch das Gelübde als Form der Gottesverehrung sich mit Evidenz nachweisen ließe. Wie immer man der Frage nach dem Ort und dem Zeitpunkte der ersten Anfänge des status religiosus gegenübersteht, es ist nicht zu läugnen, daß die Geschichte schon frühe Spuren der Existenz desselben aufweist und daß auch fast ebenso frühe Einrichtungen bestanden und Bestimmungen practisch zur Anwendung kamen, welche über das Bleibende und das allzeit Maßgebende der göttlichen Gesetzgebung hinauslagen. Die Stelle des abgetretenen göttlichen Gesetzgebers hatte die Kirche eingenommen und in ihrem Berufe einer das ganze menschheitliche Dasein umfassenden Culturmacht entfaltete sie alsbald nach Gründung

1) vergl. dessen Buch de libertate christiana ed. C. Grapheus. Antverp. 1521.

jenes früher nicht gekannten neuen Lebensstandes eine einführende und entwickelnde Thätigkeit, durch welche das göttlich entworfene Gerippe sich allmälig mit Muskeln und Nerven umkleidete. Was den kirchenrechtlichen Feststellungen unterstand, war nicht die Natur, das Wesen der neugeschaffenen Einrichtung; es waren ja keine Lücken auszufüllen, keine scheinbar oder wirklich sich widersprechenden Sätze zu interpretiren; nur die accidentelle Form wurde von der Kirche festgesetzt, brauchbar, ja vielleicht nothwendig für die Zeit, die sie hervorgebracht, entbehrlich oder gar hemmend für die folgende. So finden wir schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche neben der primitiven Form der specielleren Nachfolge Christi, gemäß welcher der mit Erfüllung der gewöhnlichen Christenpflichten nicht zufriedene Religiose entweder mitten in der Welt und ohne seine frühern häuslichen Verhältnisse zu verlassen oder auch in kleinem abgesonderten Vereine mit einigen wenigen Gesinnungsgenossen die Religion zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe machte [1]), jene andere heutzutage noch, wenn auch modificirte, doch immer lebensfrische Gestaltung des status religiosus, bei welcher der zu ihm Berufene Mitglied einer größern Genossenschaft wird und außer den dreifachen Gelübden zu Händen des Obern, als des Stellvertreters Gottes sich ganz und gar, Leben und Güter hingibt [2]). Hier stoßen wir somit auf eine eigentliche traditio, welche, wenn auch äußerlich mit dem Gelübdeact verbunden, von ihm vollständig unabhängig ist und nach der augenblicklichen

---

1) vergl. Thomass. a. a. O. c. 42 n. 4, 7.; c. 43 n. 2, 3. 7.

2) vergl. François de Sales oeuvres compl. Paris ed. Béthume 1836. t. 4. p. 410; Thomass. a. a. O. c. 23 n. 1, 2, 4, 5, 6, 9, 10. c. 44 n. 1, 4—6 8, 11, 13—15.

kirchlichen Disciplin ihm meist vorangeht. Diese Hingabe der gesammten Existenz darf nicht verwechselt werden mit der in allen, namentlich aber in den Ordensgelübden sich manifestirenden Anhänglichkeit und engen Vereinigung des Gelobenden mit Gott; und dennoch glauben wir in ihrem Zusammentreffen mit dem Gelübdeacte die hinfällige Basis jener oben zurückgewiesenen Anschauung entdeckt zu haben, daß mit und „durch das Gelübde" naturnothwendig immer auch eine traditio zu Stande komme. Ist nun, und mit dieser Frage kommen wir nach dieser längern, aber nicht überflüssigen Abschweifung zu dem uns zunächst beschäftigenden Gegenstande zurück, in der zur Erwerbung der Mitgliedschaft des status religiosus nach kirchlichem Recht erforderlichen traditio das Wesen der Gelübdesolennität beschlossen? Diese zweite weniger widerspruchsvolle Darlegungsweise der Traditionshypothese, welche, wie wir bereits erwähnten [1]), bei den meisten Theologen unvermerkt in die erstere übergeht, glauben wir gleichfalls als unberechtigt zurückweisen zu müssen.

Mit dieser sofortigen Feststellung unseres Standpunkts gegenüber dieser Ansicht werden wir unserer bisherigen Gewohnheit, vor der Aussprache jeglichen Urtheiles Gründe und Gegengründe abzuwägen, keineswegs untreu, da, selbst wenn diese Anschauung sich in jeder sonstigen Hinsicht auch als die best begründete herausstellen sollte, schon die oben erwähnte geschichtliche Thatsache des frühen Vorhandenseins der traditio als unerläßlicher Bedingung beim Antritt des status relig. gegenüber dem verhältnißmäßig erst sehr späten Auftauchen der Gelübdesolennität mit ihren das sociale Leben

---

1) S. oben.

so stark beeinflußenden Wirkungen unsere Kritik erlaubt, ja erheischt. Mit uns müssen selbst die entschiedensten Vertreter dieser These es zum Mindesten auffällig finden, daß die naturnothwendige, bedeutungsvolle Wirkung einer Ursache erst in die Erscheinung tritt, nachdem die letztere bereits Jahrhunderte hindurch vorhanden gewesen und sie dürfen es uns, die wir nicht bestochen durch eine vorgefaßte Meinung die für die verschiedenen Theorieen beigebrachten Gründe abwägen, nicht verübeln, wenn wir, außer Stande, irgend welchen Grund für das lange Verborgenbleiben des angeblichen Effectes zu entdecken, deßwegen schon die Richtigkeit der Behauptung bestreiten, daß zwischen der traditio und der Gelübdesolennität das Verhältniß von Ursache und Wirkung bestehe.

Nicht ohne Grund nannten wir soeben die Solennität im Sinne dieses Erklärungsversuches eine naturnothwendige Wirkung der traditio. Während nämlich die These, daß das Wesen des feierlichen Gelübdes in der mit dem Gelübde verbundenen traditio bestehe, immer noch in doppeltem Sinne verstanden werden könnte, entweder so, daß jener Hingabeact gemäß seiner Natur einzig und allein die wirkende Ursache der Solennität sei oder in dem andern, daß die Gelübdefeierlichkeit zwar ein Erzeugniß kirchlicher Gesetzgebung, aber an die traditio als Medium oder vielleicht auch als conditio gebunden sei, ohne deren Voraussetzung dieselbe nie hervorgebracht würde, halten die Vertheidiger derselben einhellig die erstere Deutung fest und spitzen dieselbe noch durch die Behauptung zu, daß die Solennität keine zufällige, sondern nothwendige Wirkung der traditio und mit dieser so enge verbunden sei, daß die letztere ohne die erstere nicht sein könne. Ob, wie die traditio nach

dieser Vorstellung es immer nothwendig zur Solennität bringt, sie auch ebenso nothwendig in allen Fällen von der Solennität vorausgesetzt werde, darüber spricht sich, soviel wir gefunden, keiner von jenen Theologen aus. Zur Begründung und Empfehlung dieser Auffassung, deren weittragende Folgen sich auf den ersten Blick kaum ahnen lassen, weisen die Anhänger derselben auf die Natur der traditio hin, wie sie bereits oben bei Prüfung der erstern Darlegungsweise, der Traditionshypothese erörtert wurde [1]) und kommen auch im Wesentlichen mit der ebendaselbst besprochenen Tendenz und den Ergebnissen der Aufstellungen jener Theologen überein. Indem wir unsere dortigen Ausführungen zu Grunde legen, tragen wir auch hier keinen Augenblick Bedenken, bereitwilligst anzuerkennen, daß sich die Solennität bis zu einem gewissen Punkte, oder genauer jener ihr wesentliche Einfluß bezüglich der Berechtigung und Befähigung des gelobenden Subjectes zu einzelnen künftigen Acten ungezwungen als Wirkung der oft genannten Hingabe erklären läßt. Sofort aber, wo es sich um die Erklärung jener andern nicht weniger wesentlichen Kraftwirkung des solennen Gelübdes handelt, derzufolge selbst die Bande der früher geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe gelöst werden [2]), sehen wir uns von der Traditionshypothese voll-

---

1) S. oben.

2) Bei der Art und Weise, wie augenblicklich die christliche Ehe zu Stande kommt und dem engen Begriff zufolge, den man in unsern Tagen mit der Bezeichnung »matrimonium ratum« zu verbinden versucht ist, scheint dieser Einfluß des solennen Gelübdes zunächst noch weit außerordentlicher zu sein, als der andere bezüglich der Fähigkeit der Gelobenden zur künftigen Ehe, dann aber auch kaum je praktisch eintreten zu können. Die diesbezügliche kirchenrechtliche Bestimmung wird uns aber in der genannten doppelten Hinsicht weniger auffällig er-

ständig im Stich gelassen und sind sogar der Ansicht, daß jeder Versuch, dieselbe aufrecht zu erhalten, nothwendig einen Widerspruch mit den ontologischen Principien implicirt, welche sich aus dem zwischem Ursache und Wirkung obwaltenden Verhältnisse unmittelbar ergeben. Empfängt die Wirkung Alles, was sie in sich schließt, von ihrer Ursache, so kommt jene Theorie zu dem unabweislichen Schluß, der traditio

---

scheinen, wenn wir erwägen, daß wie heutzutage der Eheabschluß feierlich begangen, den Sponsalien dagegen eine geringe oder sagen wir lieber; keine Bedeutung für die Oeffentlichkeit beigelegt wird, so in den voraufgegangenen Jahrhunderten bis zum Tridentinum umgekehrt der Eintritt in die Ehe an ceremoniellen Förmlichkeiten sowie an Bedeutung wenigstens für das öffentliche Leben hinter das feierliche, meist priesterlich eingesegnete Verlöbniß zurücktrat. Diese Hochschätzung der Sponsalien, denen, um die wirkliche Ehe entstehen zu lassen, nur die Uebergabe der Braut an den Bräutigam folgte, kam daher, daß die Kirche in der gegenseitigen Consenserklärung das Wesen der Ehe erblickt und eben dies ist auch der Grund, daß, wenn die Worte des Eheversprechens jene fast nebensächliche Uebergabe schon anzeigten, ein derartiges Verlöbniß (sponsalia de praesenti) als matrimonium ratum bezeichnet und behandelt wurde. Galt demzufolge auch der so angetretene Brautstand für ebenso unverletzlich wie die Ehe selbst, so daß die deutschen Rechtsbücher, mit denen die kirchlichen Canones übereinstimmten, eine während desselben begangene Untreue von der Braut und ihrem Verführer mit denselben Strafen wie den Ehebruch belegten (vrgl. bei Moy, das Eherecht der Christen, Regensburg 1833 S. 373 flg.), so wurde dennoch ein vor dem Vollzuge der Ehe abgelegtes Gelübde steter Keuschheit als ein noch stärkeres und heiligeres Band zwischen der Gelobenden und Gott betrachtet, wodurch die Verpflichtung gegen den sterblichen Bräutigam gelöst war (vrgl. c. 2 X de conv. coniugat. vgl. Moy a. a. O. S. 177 u. 336 Anmerk. 572). So erscheint die auch heute noch dem feierlichen Gelübde vom kirchlichen Rechte zugesprochene Fähigkeit zur Lösung eines matr. ratum nicht als der ungeheuerliche Einfluß, für welchen die Worte ihn wohl ausgeben könnten, wohl aber bleibt er bei dem fast gänzlichen Wegfall des matr. ratum in unseren Tagen wohl meist gegenstandlos.

jene Fähigkeit zur Lösung einer geschlossenen, nicht consummirten Ehe vindiciren zu müssen. Der Nothwendigkeit dieser Folgerung oder besser Voraussetzung könnte man bei gleichzeitiger Annahme des besagten Verhältnisses zwischen traditio und Gelübdesolennität nur durch Zulassung jener Absurdität entgehen, daß die Wirkung größer als ihre Ursache und dann noch, daß dieses Mehr, was die Wirkung besitzt, ohne jegliche Ursache sei. Daß bei dieser mißlichen Alternative die unvermeidliche Wahl sich immer zu Gunsten des ersten Falles entscheiden werde, darf wohl als unzweifelhaft hingestellt werden; nur wird dann die philosophische Ungereimtheit abgelöst durch die theologische Schwierigkeit, woher dem Traditionsacte ein solcher Einfluß im Eherechte zukomme. Wir müssen uns für durchaus unfähig erklären, irgend einen Grund für diese der traditio indirect zugesprochene Einwirkung, durch welche sie alle sonstigen die Ehe beeinflussenden Verhältnisse übertreffen würde, ausfindig zu machen, sind aber deswegen auch außer Stande, sie als wahre und wirkliche Ursache der so außerordentlich bevorzugten Gelübdesolennität gelten zu lassen.

Wie ersichtlich beschränkten wir uns bis heran auf die Erwägung des einen Theiles der in Erörterung genommenen Behauptung; die Position der Vertreter derselben wird noch ungünstiger und das Schicksal der These selbst vollends entschieden, wenn wir die weitere, oben [1]) bereits berührte Bemerkung berücksichtigen. Ist nämlich, wie jene Theologen wollen, die Solennität ein naturnothwendiger Ausfluß, eine stete Begleiterin der traditio, so werden wir dieselbe überall dort antreffen, wo eine solche Dahingabe vorhanden,

---

1) S. 468.

mit andern Worten, die Gelübdefeierlichkeit ist dann eine ein Jahrtausend hindurch nicht gewürdigte Erbschaft aus den ersten Jahrhunderten, welche, wie eine genauere Untersuchung ergeben muß, sämmtliche unter dem Einfluß der Kirche entstandenen Formen des status religiosus besessen haben. Angesichts der historischen Thatsachen wären wir stark versucht, die Vermuthung aufkommen zu lassen, die Anhänger der Traditionshypothese hätten in den aufgestellten Prämissen nur unbewußt zu solcher Schlußfolgerung Anlaß gegeben, wenn wir dieselbe nicht obendrein zu unserer größten Verwunderung von eben denselben Theologen zum principiellen Ausgangspunkt bei der Bestimmung des Wesens des status religiosus gemacht fänden [1]). Das Bewußtsein von der Nothwendigkeit der Dahingabe zum Antritt des Ordensstandes einer- und ihre Vorstellung von dem causalen Zusammenhange zwischen Dahingabe und Gelübdefeierlichkeit anderseits scheint sie nämlich auch zu der weitern Behauptung

1) Hier glauben wir die allgemeinere Bemerkung nicht unterlassen zu dürfen, daß nach dem Gesammteindrucke, den die Erforschung des einschlägigen Materials auf uns gemacht, wie die Erklärung der Gelübdesolennität überhaupt durch ihre zu enge Verknüpfung mit den Untersuchungen über den status relig. erschwert worden, so die Traditions- und mit ihr die früher erörterte Consecrationshypothese vielleicht gar nicht aufgestellt oder doch viel eher als ungenügend erkannt worden wäre, wenn man beide Gebiete getrennt von einander behandelt hätte. Um von den meisten, selbst neuesten und den Charakter wissenschaftlicher Bearbeitungen beanspruchenden Handbüchern der Moralthoologie zu schweigen (vrgl. Probst, Kathol. Moraltheologie, Tüb. 1850. Bd. 2. § 384), selbst der sonst mit Schärfe untersuchende Suarez hat die Erörterung der berühmten Gelübdedistinction in den Tractat über den Ordensstand verlegt (vrgl. a. a. O. l. 2. c. 7 etc.) und aus diesem Gebiete Manches mit unnöthiger Breite herbeigezogen, wo nur das Resultat Interesse verdiente, während die ganze dialectische Durchführung in den Tractat über das Gelübde gehört hätte.

geführt oder besser getrieben zu haben, daß die Solennität ein wesentliches Requisit des stat. relig. sei. Hätte man, wie es die Natur der Sache erforderte, um die den beiden Gebieten des Rechtes und der Geschichte angehörige Frage allseitig zu beleuchten und endgültig zu entscheiden, den Thatbestand aus den Quellen unter Berücksichtigung der positiven Gesetzesnormen erhoben und nicht mittels Schlußfolgerung aus zum Theil unerwiesenen und fügen wir bei, unerweisbaren Vordersätzen zu eruiren versucht, zweifelsohne wäre es nie zu dieser Behauptung, vielleicht wohl aber zu einer Correctur der ganzen hypothetischen Combination gekommen. Und, zum Zwecke einer gerechten Beurtheilung jener Theologen sei es gesagt, mögen auch die den Verhältnissen und Bedürfnissen ihrer Zeit angepaßten Formen des stat. relig. zu jener Behauptung den nächsten und hauptsächlichsten Anlaß geboten haben, so mußten dieselben doch wissen, daß die eigentlich principielle Basis bis auf ihre Zeit herab nicht kirchlicherseits stets unverändert dieselbe geblieben sei und für alle Folge bleiben müsse und keineswegs durften sie sich bei einer noch so umsichtigen Betrachtung und richtigen Darstellung des in ihrer Zeit Zurechtbestehenden beruhigen und die einzelnen Bestandtheile desselben als eben so viele wesentliche Erfordernisse betrachten. Dieses Ergebniß ist unserm Dafürhalten nach aber auch der Punkt, wo am ehesten der denkende Leser stille steht, wo ihm die Beweisführung, die ihn dahin gebracht, befremdend ja verdächtig erscheint, und von wo aus er die sämmtlichen Zwischenglieder bis zum Ausgangspunkt noch einmal zu durchlaufen am stärksten versucht wird. In unserer Zeit vollends, wo, wenn möglich, die kirchliche Gesetzgebung in ihrem überreichen Material bezüglich des stat. relig. den conträren

Gegensatz begünstigt, ist dieses Resultat durchaus nicht geeignet, Jemand zur Annahme der so ungünstig abschließenden Deduction zu verlocken.

Aber auch die voraufgegangenen Jahrhunderte besaßen in mehreren öffentlichen Erklärungen der zuständigen kirchlichen Organe vollgültige Zeugnisse für das richtige kirchliche Bewußtsein und waren dadurch in der Lage die Fehlerhaftigkeit und Unhaltbarkeit jener Verhältnißbestimmung zu erweisen. Die in unserer Materie zu classischer Autorität gelangte Constitution „Quod votum“ [1]), in welcher Bonifaz VIII. die ihm vorgelegte Frage, welchem Gelübde die Solennität eigne, beantwortet, enthält im Princip schon eine Lösung der uns augenblicklich beschäftigenden Schwierigkeit. Ist nämlich die Gelübdefeierlichkeit ein Produkt kirchlicher Gesetzgebungsgewalt, so kann sie unmöglich als ein wesentliches, constitutives Element des auf göttlicher Einsetzung beruhenden stat. religiosus betrachtet werden, man müßte denn das kirchliche Gesetz als den Vervollständiger der ungenügenden göttlichen Einrichtung bezeichnen und es ferner noch für möglich erklären wollen, daß durch die von Zeit- und Ortsverhältnissen etwa geforderte Abrogation des kirchlichen Gesetzes die göttliche Stiftung ihrer wesentlichen Bestandtheile entkleidet werden könne, und deswegen zu existiren aufhören müsse. Diesen Ungereimtheiten könnte man freilich entgehen, ohne gleichwohl das erstrebte Ziel zu erreichen, durch den Versuch des Nachweises, daß Christus, wie dies bezüglich anderer Punkte feststeht, nur im Allgemeinen die Bildung des stat. religiosus in der Gnadenära angeordnet, die gesammte Gestaltung desselben aber den seine Stelle in der Kirche künftig

1) c. unic. de voto et vot. red. in VI.

einnehmenden Organen überlassen oder, wenn auch nur scheinbar, durch die Annahme, daß die gesetzgebende Gewalt in der Kirche gemäß dem ihr überkommenen Dispositionsrechte außer den göttlich festgestellten Grundelementen die Gelübdesolennität als conditio sine qua non der Existenz des stat. relig. gefordert hätte. Die Richtigkeit dieser beiden Voraussetzungen angenommen, nicht zugegeben, würde selbst in keinem dieser beiden Fälle der Gelübdesolennität der Charakter eines wesentlichen Momentes des stat. relig. zuerkannt werden können. Um den zweiten Fall zunächst zu erledigen, bemerken wir, daß die gemachte Annahme selbst nicht einmal gestattet, die Solennität als integrirenden Bestandtheil des stat. relig. zu betrachten. Ist dieselbe nämlich kirchenrechtliche Voraussetzung der nicht blos im Allgemeinen angekündigten, sondern auch nach ihren einzelnen wesentlichen Momenten göttlich fixirten Einrichtung, so wird es doch immer derselben kirchlichen Gesetzgebungsgewalt zustehen, jenes Abhängigkeitsverhältniß entweder durch ausdrücklichen Widerruf der frühern Festsetzung oder auch durch bloßen Erlaß einer der frühern entgegenstehenden Verordnung aufzulösen, unbeschadet des Wesens des auf göttlichem Rechte beruhenden Institutes. Und wenn auch diese mögliche Abrogation ihrer frühern Anordnung seitens der gesetzgeberischen Autorität niemals wirklich stattfände, so würde die Solennität nach der gemachten Annahme selbst deswegen noch nicht constitutives Element des stat. relig. werden, sondern immer nur Vorbedingung bleiben, ohne auf das Wesen und die Gestaltung des Ordensstandes jemals Einfluß zu üben. Aber auch in dem andern Falle ist es ja der Kirche ausschließlich überlassen, dem Ordensstande die in den Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit am meisten

begründete Form zu leihen und somit hängt es von ihrem Ermessen allein ab, denselben mit feierlichen oder einfachen Gelübden auszustatten; ja es steht ihr Nichts im Wege, denselben zu gleicher Zeit bald mit feierlichen, bald mit einfachen Gelübden ausgerüstet in's Leben treten zu lassen. Einzig dadurch wäre das freie Verfügungsrecht der Kirche allerdings beschränkt, daß sie bei der ihr überlassenen Gestaltung keine Anordnung treffen könnte, welche die neutestamentliche Stiftung des Charakters eines *„status“* oder auch des stat. *religiosus* zu entkleiden geeignet wäre, mit andern Worten, das einfache Gelübde dürfte als zulässig und hinreichend von ihr nicht betrachtet werden, wenn es nicht im Stande wäre, die schon nach Etymologie und Wortgebrauch zum Wesen eines jeden Standes erforderliche Stetigkeit und mit der Entfernung der entgegenstehenden Hindernisse zugleich die positiven Mittel zur Erreichung der beim Ordensstande unerläßlichen Vollkommenheit zu erbringen.

Betrachten wir die beiden Glieder unserer berühmten Distinction unter diesem neuen Gesichtspunkte, so glauben wir behaupten zu dürfen, daß auch das erstere, minder bevorzugte Glied, nämlich ein für die gesammte Lebensdauer abgelegtes einfaches Gelübde (vot. perpetuum wird es in der Schul- und Kirchensprache genannt und nur ein solches meinen wir, wenn wir von dem Gelübde als einem constitutiven Elemente des stat. relig. sprechen) die bezeichnete Stabilität zu gewähren fähig sei. Die aus einem solchen Gelübde hervorgehende Wirkung ist ja nicht ein einzelner, vorübergehender, flüchtiger Act, sondern eine permanente Existenz- und Lebensweise, welche nicht deshalb ununterbrochen fortdauert, weil das gelobende Subject sie

thatsächlich nicht ändert oder aufhebt, sondern welche vielmehr darum Ständigkeit besitzt, weil die Wandelbarkeit derselben durch die im Gelübde eingegangene Verbindlichkeit ausgeschlossen wurde [1]). Wenn Thomas von Aquin [2]) zur Constituirung eines Stands eine Permanenz erfordert, welche hervorgegangen „non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili“ und Suarez [3]) durch Umstellung derselben Wörter in gleich allgemeiner aber positiver Weise dieselbe als ein Produkt einer „causa non facili mutabilis“ bezeichnet, so kann unter der großen Zahl derartiger causae zweifelsohne das einfache Gelübde die Untersuchung in Betreff seiner Fähigkeit zur Erbringung einer derartigen Unwandelbarkeit kühn abwarten. Die Nothwendigkeit einer absoluten Unabänderlichkeit ähnlich etwa der Unauflöslichkeit und Indispensabilität des Bandes einer vollzogenen Ehe ist durch die vorstehende Definition geradezu ausgeschlossen und selbst das solenne Gelübde würde, wie wir weiter unten sehen werden, eine solche aufzuweisen nicht im Stonde sein.

Aber auch das berührte zweite Erforderniß, dem zufolge

---

1) Wenn auch der gewöhnliche, ziemlich allgemeine Sprachgebrauch den Begriff und Namen „Stand“ da als berechtigt betrachtet, wo eine gewisse Daseinsweise eine Zeit lang faktisch fortbesteht und so u. A. als Jungfrauen- uud Witwenstand selbst schon den Zustand der Ledigkeit bezeichnet, in welchem Jemand seinem Vorhaben gemäß nur vorübergehend und mit der ausgesprochenen Absicht, demnächst in den Ehestand zu schreiten verweilt, so schränkt die wissenschaftlich genaue Redeweise den Begriff auf solche Zuständlichkeiten ein, welche auf Grund einer perennirenden Ursache nicht leicht in eine andere übergeführt werden können und würde die eben genannten Stände nur dann vorhanden nennen, wenn sie auf dem Grunde eines Gelübdes oder einer andern Verpflichtung Stabilität besäßen.

2) a. a. O. 2. 2. q. 183. a. 1.

3) a. a. O. l. 1. c. 1. n. 7.

die constitutiven Elemente des Ordensstandes einmal die Hindernisse christlicher Vollkommenheit zu beseitigen und anderseits das ausschließliche Streben nach Erreichung der überweltlichen Bestimmung zu fördern geeignet sein müssen, benimmt der Kirche nicht das Recht, nach der Zeiten Bedürfniß zwischen einfachem und feierlichem Gelübde zu wählen. Es wird gewiß kein Sachkundiger verkennen, daß das solenne Gelübde wie jener negativen so auch der andern positiven Anforderung in dem höchst möglichen Grade entspricht. Jene allen Menschen angeborene und überdies einem Jeden durch persönliche Erfahrung leider zu bekannte Trias der Hindernisse christlicher Vollkommenheit [1]) wird durch dasselbe in einer ihre Fortpflanzung abschließenden Weise vertilgt und damit zugleich die nächste Vorbereitung eines ungetheilten Ausharrens im Dienste Gottes in einem sonst nicht gekannten Maße erbracht. Vor dem einfachen Gelübde hat es den hohen Vorzug, daß es dem Menschen außer dem Gebrauch und dem Genusse jener Rechte, deren Ausübung für ihn die Hauptveranlassung sündhafter Selbstbestimmung ist, selbst die Fähigkeit zur Verfolgung dieser Ziele entzieht und es ihm so unmöglich macht, noch ferner als Träger solch' gefahrvoller Rechte aufzutreten. Wird aber der Gelobende durch sein feierliches Keuschheitsgelübde für alle Folge unfähig, eine Ehe einzugehen, verliert er durch das solenne Armuthsgelübde nicht nur alle einzelnen Vermögensrechte, sondern auch die Vermögensrechtsfähigkeit selbst, und hat der Professe des feierlichen Gelübdes des Gehorsams im Recht aufgehört, einen Willen zu besitzen, so ist der im Gerechtfertigten als Zunder der Sünde zurückgebliebenen unordentlichen Begier-

1) vergl. 1 Joh. 2, 16.

lichkeit aller Brennstoff entzogen und mit der innern Sündenquelle sind auch die äußern Neben- und Zuflüsse gänzlich versiegt. Jene Umstände, welche ihrer Natur nach dem Menschen Gelegenheit zur Sünde zu werden pflegen, werden für den Religiosen mit solennen Gelübden um so weniger den Charakter innerer Anreizungen, eigentlicher Versuchungen gewinnen und um so mehr die Signatur verdienstlicher Freiheitsproben an sich tragen, je lebendiger ihm das Bewußtsein seines Unvermögens zur Vornahme rechtskräftiger Dispositionen ist und je mehr ihm die selbstständige Nutzung verlockender Güter nicht blos als Ueberschreitung rechtlicher Befugnisse, sondern als ein unvernünftiges Attentat erscheinen muß. Dieses unverkennbare Voraus, welches die Gelübdesolennität dem pflichtschuldigen Streben nach Vollkommenheit gewährt, erlangt noch eine ganz specielle Bedeutsamkeit da, wo, wie dies in frühern Jahrhunderten allgemein der Fall war, die staatliche Gesetzgebung die Wirkungen anerkennt, welche die religiöse Jurisdiction der Kirche auf das civile Leben ausübt und wo somit der Professe feierlicher Gelübde auch im staatlichen Rechte die rechtlichen Folgen seiner übernommenen Verpflichtungen mit der ganzen Schärfe des bürgerlichen Gesetzes gewahrt sieht.

Kann man hiernach nicht umhin, das solenne Gelübde als das wirksamste Förderungsmittel auf der Bahn christlicher Vollkommenheit und darum als die vorzüglichere, edlere Form des den ganzen Menschen erfordernden stat. religiosus zu betrachten, so ist damit eine zweite auf anderem Grunde beruhende Gestaltung desselben nicht ausgesondern eingeschlossen. Dieß läugnen, hieße die vollkommenste Verwirklichung einer Idee als die einzige, ausschließlich zulässige bezeichnen und falls mit dieser Läugnung rechter Ernst

gemacht und dieselbe consequent durchgeführt würde, eine Anschauung vom Ordensstand aufstellen, welche von der Lehre und Praxis der Kirche in den meisten Jahrhunderten durchaus verschieden ist. Allerdings erzeugt das einfache Gelübde auf Grund ausdrücklicher kirchlicher Bestimmungen nur den Verlust einzelner Rechte, nicht aber der Rechtsfähigkeit selbst und der Professe solcher Gelübde hat nur aufgehört ausübendes Subject, nicht aber Träger früherer Befugnisse zu sein [1]). Soll dasselbe aber etwa darum, weil es einzelnen Acten nur hindernd und verbietend nicht aber verungültigend und auflösend im Wege steht, ungeeignet sein, eine sittliche Entwicklung nicht vom Bösen zum Guten, sondern vom Guten zum Bessern zu fördern, zeugendes Princip höherer Vollkommenheit zu werden? Eine solche Folgerung ist zunächst aus dem äußern Grunde unzuläſſig, weil das vot. simplex dem solennen in jeder Beziehung gleich, ebenso wie jenes rein moralischer Natur ist und jener Folge für das äußere Rechtsforum nur darum entbehrt, weil ihm diese Privilegien im kirchlichen Rechte vorenthalten sind. Beide sind ja nur individuelle Begriffe, als Umfangsglieder derselben species subsumirt und dieser Charakter wird durch das Mehr oder Weniger ihrer von Außen empfangenen Kraftwirkung nicht geändert. — Dann ist aber auch nicht zu ersehen, wie der bloße Besitz einer abstracten Fähigkeit,

---

1) Wie Probst (Kathol. Moraltheologie Tüb. 1848. Bd. 1. S. 785) und nach ihm in ganz gleicher Weise Fuchs (System der christl. Sittenlehre. Augsb. 1851. S. 791) ganz im Allgemeinen behaupten kann: „durch ein Gelübde opfert man nicht nur diese oder jene Handlung Gott auf, sondern auch die Fähigkeit zu dieser Handlung, indem man sich selbst der Möglichkeit beraubt, das Gegentheil zu thun“ ist uns unerklärlich.

eines in seiner Wirksamkeit brach gelegten Vermögens destructiv sein soll für ein Verhältniß, welches vor Allem auf freier sittlicher Bethätigung beruht. Was nützt oder was schadet dem durch ein einfaches Gelübde Verpflichteten die Fähigkeit, Ehen zu schließen, Güter zu erwerben, seine bürgerliche Stellung rechtskräftig zu normiren, wenn es ihm in Folge seines Gelübdes ferner nicht zusteht, jene Fähigkeit wirksam erscheinen zu lassen? Er gleicht, scheint uns, dem Gefesselten, welchem das Vermögen zu laufen, dem in dunkelm Raume Sitzenden, dem die Fähigkeit zu sehen verblieben, und seine auch nach dem Gelübdeacte noch vorhandene Rechtsfähigkeit hat auf sein sittliches Thun und Lassen ebensowenig Einfluß, wie jenes in seinen Aeußerungen gehemmte, völlig bedeutungslose Vermögen zu laufen, beziehungsweise zu sehen auf das ganze übrige animalische Leben seines Besitzers. — Dazu kommt drittens, daß nach verschiedenen Bestimmungen der höchsten kirchlichen Autorität jeder Ehegatte unter gewissen Bedingungen Mitglied des status relig. werden kann, ohne daß durch das Keuschheitsgelübde desselben das Band der vorher consumirten Ehe gelöst werde [1]). Steht aber das göttlich geschlungene Eheband der Ordensprofeß eines solchen Ehegatten unlösbar

1) vergl. namentlich lib. 3 Decretal. tit. de conv. coniug., in welchen die 21 Capitel fast eben so viele dahin zielende Entscheidungen der Päpste Alexander III., Clemens III., Innoc. III. und Gregor IX. enthalten; wir verweisen noch speciell auf die Cap. 1, 4, 8, 10, 13. 18, 20, vergl. auch Lessius de iust. et iure. Brixiae 1696 l. 2. c. 41 dub. 1 n. 8; Benedict. XIV de synodo dioec. l. 13 c. 12 n. 11. Ob die in jenen Capiteln erwähnten Gelübden feierliche oder einfache gewesen, oder theils zu dem einen theils zu dem andern Gebiete zu rechnen, ist für unsere augenblickliche Untersuchung irrelevant.

gegenüber, so ist in dieser blos ununterbrochenen Fortdauer des durch göttlichen Willen gefesteten Ehebundes eine Aeußerung der rechtlichen Fähigkeit beider Eheleute enthalten und wir glauben hieraus mit Recht schließen zu dürfen, daß nicht die canonische Rechtsunfähigkeit, sondern blos der Verzicht auf Ausübung gewisser Rechte zum Antritt der Mitgliedschaft des Ordensstands erfordert werde. Darauf, daß die Mitglieder der frühern geistlichen Ritterorden, auch nachdem die ursprüngliche strenge Regel gemildert und die Leistung des Gelübdes ehelicher Keuschheit Sitte geworden war, von einzelnen Theologen [1]) noch als eigentliche Religiosen betrachtet und bezeichnet werden, glauben wir kein besonderes Gewicht legen zu sollen, da von anderer Seite [2]) gerade dieser Charakter ihnen abgesprochen wird und auch wir unter Berücksichtigung der zur Constituirung des stat. relig. wesentlichen Momente der Ansicht sind, daß sie einen eigenthümlichen Mittelstand zwischen Laien und Ordenspersonen bildeten, dessen Mitglieder nur uneigentlich und im weitern Sinne des Wortes Religiosen genannt werden können [3]). — Endlich scheint uns die Bedeutung und Fähigkeit des Gelübdes, Wehr- und Schutzmittel zu sein gegen das in der bekannten dreifachen Richtung sich äußernde unordentliche Begehren, und ferner als positives Förderungsmittel der ungetheilten, liebenden Hingebung an Gott zu gelten, nicht bedingt zu werden von der Art und Weise oder von der rechtlich privilegirten Stellung, sondern lediglich von dem Inhalte der übernommenen Verpflichtung. Wo

1) vergl. Salmantic. de stat. relig. tr. 15. p. 4.

2) vergl. Laymann, theolog. mor. Bambergae 1677. l. 4. tr. 5 c. 1 a. 5; Lacroix, theolog. mor. Colon. 1719. l. 4. c. 1 dub. 1.

3) vergl. Thomas 2. 2. q. 186. a. 4 ad 3.

immer wir also der Dreiheit der sogen. evangelischen Räthe als Gelübdeobject begegnen, finden wir den Vernichtungskampf gegen die gleiche Anzahl der Hauptfeinde unseres Heiles eröffnet, den Weg zu einer über die allgemeine Christenpflicht hinausliegenden innigern Lebensgemeinschaft mit Gott betreten [1]). Unberührt von der möglicherweise wechselnden Erscheinungsform des Gelübdeactes und unabhängig von den dem einen vor dem andern Gelübde zuerkannten Rechtsbegünstigungen enthält diese dreifache Verzichtleistung — aber auch nur diese — eine völlige Entäußerung und Hingebung der persönlichen Existenz an Gott und bietet in dieser das ganze Leben und alle Beziehungen desselben umfassenden Hingabe das substantielle [2]), überall identische, aber auch sufficiente [3]) Substrat des stat. religiosus. Auch bei der Uebernahme blos einfacher Gelübde bleibt keine der wesentlichen Bedingungen jenes Standes unerbracht, keiner der Hauptzwecke desselben wird unerfüllt bleiben: während die verpflichtende Kraft das vot. simplex als formgebendes Princip des Standes qualifizirt, befähigt der Inhalt dasselbe, Grundlage des höhern ascetischen Lebens, des eigentlichen Ordensstandes zu werden.

Der Wendepunkt der Controverse über die Nothwendigkeit der Solennität zur Constituirung des stat. relig. liegt also eigentlich bereits am Ende des 13ten Jahrhunderts und die Constitution Bonifaz VIII., leider in dieser Beziehung viel zu wenig beachtet und gewürdigt, enthält schon

1) Thomas 1. 2. q. 108. a. 4; 2. 2. q. 184. a. 3. vergl. Schwane de oper. superor. Monast. 1868. p. 34 u. 35.

2) Thomas 2. 2. q. 186. a. 2 ad 3. Suarez a. a. O. l. 2. c. 1 u. 5 u. 6 und c. 2 n. 3 sqq.

3) Thomas a. a. O. a. 7. Suarez a. a. O. n. 11 sqq.

die volle Lösung. Weit entfernt aber die Speculation über dieses Thema in jener Zeit zum Abschluß gebracht zu sehen, finden wir die stille Forschung, nachdem sie, bei der damaligen Gestaltung des Ordensstandes ohne alles praktische Interesse, lange gänzlich geruht hatte, drei Jahrhunderte später zum förmlichen Streite ausgewachsen und diesen gleich mit aller Lebhaftigkeit geführt. Dem 16. Jahrhundert war es vorbehalten, wie die zahlreichen, in den früheren Jahrhunderten angegriffenen kirchlichen Lehren in's rechte Licht zu setzen, so auch diese theolog. Streitfrage zunächst anzuregen und ihr dann für alle Folge Schranken zu setzen. Die ganz neue, von der der sämmtlichen ältern Orden durchaus verschiedene Verfassung der in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts gegründeten Gesellschaft Jesu wurde der Punkt, an dem sich die wissenschaftliche Untersuchung des Wesens des stat. relig. auf's Neue orientiren konnte, und wo es sich, wie nie zuvor bewähren mußte, ob sie sich rühmen durfte, das Richtige getroffen zu haben. Es trat hier zu den beiden Personenclassen, aus denen ausschließlich bis dahin die Ordensgemeinde zusammengesetzt gewesen, eine resp. zwei neue Kategorieen hinzu, deren Glieder weder Novizen noch Professen mit feierlichen Gelübden eine früher unbekannte Mittelstufe bildeten und obgleich nur durch einfache Gelübde der drei evangelischen Räthe gebunden den stärksten Bestandtheil der ganzen Gesellschaft ausmachten. Wenn nun schon auf einer früheren Entwicklungsstufe die Unerläßlichkeit der solennen Gelübde beim Aufbau des Ordensstandes behauptet worden war [1]) und wenn namentlich der hl. Thomas sich zu wiederholten Malen so geäußert [2]), daß

1) vergl. Suarez a. a. O. l. 2. c. 14 n. 1.
2) 2. 2. q. 184 a. 4 u. 5 und q. 189 a. 2.

er als Vertreter jener Ansicht von der Nothwendigkeit angesehen und angezogen wurde, so müßte es seltsam erscheinen, wenn wir hier nicht dieselbe Frage, allerdings in der concreten Form, wiederkehren sähen, ob jene durch blos einfache Gelübde Gebundenen den Charakter eigentlicher Religiosen besäßen oder ob jene Genossenschaft in ihrer eigenthümlichen Verfassung das erste Beispiel gewähre, wodurch die angeblich von Thomas aufgestellte allgemeine Behauptung veranschaulicht werde. Wie es den Vertretern jener engern Vorstellung vom stat. relig. durchaus erwünscht sein mußte, ihr strenges Urtheil durch Hinweis auf eine kirchliche Anstalt stützen zu können, so lag es mehr noch im Interesse jener als ebenbürtig nicht Zugelassenen sich über ihren wahren Charakter, ihre eigentliche Stellung zu vergewissern und endgültig feststellen zu lassen, ob die Annahme und Führung des Namens „Ordensleute" ihrerseits auf einer arroganten Zueignung fremder Rechte beruhe, oder ob vielmehr jenes absprechende Urtheil sich eine totale Umänderung gefallen lassen müsse. Die Differenz, deren Lösung auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterung um so mehr zu Gunsten der strengeru Autoren ausfallen zu müssen schien, je schwieriger für die damalige Zeit die Verwechselung des thatsächlich Bestehenden mit dem einzig Möglichen zu vermeiden war, je mehr die ganze Betrachtungsweise des hl. Thomas darin befangen gewesen und je entschiedener ein noch von Pius V in seiner Constitution „Lubicum vitae genus" [1]) ausgegangenes Decret, welches sonderbarer Weise

1) .... statuimus ut omnes .... communi et sub obedientia voluntaria et extra votum solenne religionis viventes, quorum habitus a saecularibus presbyteris est distinctus. qui religionem amplecti et professionem regularem sollemnem emittere

die Aufhebung aller nur durch einfache Gelübde verpflichteten Genossenschaften verordnet hatte, dieselbe Ansicht zu begünstigen schien, gelangte, wahrscheinlich auf Veranlassung der dabei am meisten interessirten jungen Genossenschaft zur Kenntnißnahme Gregor's XIII, und dieser, ein bekanntermaßen ausgezeichneter Kenner des civilen wie des canonischen Rechtes trug kein Bedenken, die Anschauung mit dem Schilde der höchsten kirchlichen Autorität zu decken, der zufolge die Existenz eines Ordens durchaus unabhängig ist von dem Vorhandensein der Gelübdesolennität. Dieses allgemeine Urtheil hatte bei ihm die mehr concrete Form der Entscheidung, daß, wer immer nach Ablegung der bekannten drei einfachen Gelübde Mitglied des ignatianischen Instituts geworden, den Charakter eines wahren Religiosen besitze und als solcher betrachtet und benannt werden müsse [1]). Wiewohl näher betrachtet ganz consequent mußte die vorgetragene Lehre auch jetzt noch befremdend sein: befremdend mit Rücksicht auf den Erlaß Pius' V, welcher, wenn auch

voluerint id declarent .... Quod in forte aliqui in eo quo nunc sunt statu, *quem omnino tollimus et abolemus*, persistere contenderint, ... singulos ... excommunicationis sententia innodamus.

1) So in der Constitution »Quando fructuosius« vom Jahre 1583: »Statuimus ac etiam decernimus, non modo eos qui in eo adjutorum fermatorum sive spiritualium sive temporalium gradus et ministeria admittuntur, sed etiam alios omnes et quoscunque, qui in ipsa societate admissi, biennio probationis a quocunque peracto, tria vota praedicta, tametsi simplicia emiserint, emittent que in futurum vere et proprie religiosos fuisse et esse et ubique semper ab omnibus censeri et nominari debere, ac si in professorum praedictorum numerum adscripti fuissent. Praecipimusque et interdicimus ne quisquam scrupulum de hoc cuiquam iniicere neve illud in controversiam, dubium vel suspicionem ponere auderet quoque modo.«

außer aller Beziehung zu dem vorliegenden strittigen Punkte, sofern in ihm nicht die principielle Frage nach dem Charakter, sondern die disciplinäre nach der Zulassung der Professen einfacher Gelübde erörtert wurde, dennoch nur zu leicht mit jenem in Verbindung gesetzt werden konnte; befremdend überhaupt für eine Zeit, deren Untersuchungen über den Ordensstand die historische Entwicklung desselben immerhin aus dem Auge verloren und sich mit Vorliebe darauf beschränkt hatten, die wesentlichen Momente desselben durch Betrachtung und Abstraction der einzelnen Bestandtheile der zufällig bestehenden Form des stat. relig. kennen zu lernen. Weit entfernt, die früheren Bedenken in Betreff der gleichen Dignität des einfachen Gelübdes zur Constituirung des Ordensstandes durch jenes päpstliche Belehrungsschreiben als beseitigt zu betrachten, war man der Ansicht, Gregor XIII. sei über die eigentlichen Klippen der Streitfrage auf dem leichten Fahrzeuge der Unkenntniß hinweggeschlüpft und erblickte in günstigstem Falle in seiner Entscheidung eine gesetzgeberische Verfügung, wodurch den Söhnen des hl. Ignatius eine von der allgemeinen Rechtsregel abweichende Rechtsbegünstigung ertheilt werde. Außer auf die Autorität einzelner Theologen und zweifelsohne auch auf die in dieser Materie nicht verwendbare Constitution des Vorgängers von Gregor XIII. steifte sich der Widerspruch auf die Nothwendigkeit der professio, wie sie von verschiedenen Texten des canonischen Rechts gefordert wurde [1]) und so schien die nicht durch wissenschaftliche Widerlegung der entgegengestellten Gründe, sondern auf dem kurzen Wege der Gesetzgebung gelöste Frage auch fürderhin noch auf der

---

1) vgl. c. 13. X. de regular., c. 21 de sent. excom. in VI.

Tagesordnung der theologischen Disputation gehalten werden zu sollen. Die allzu conservativen Gegner der päpstlichen Entscheidung waren des gefundenen Ausweges, um nicht zu sagen des sehr verfänglichen Nothbehelfs kaum völlig froh geworden, als Gregor XIII. im Jahre 1584 unter entschiedenem Proteste gegen die ihm bekannt gewordenen Interpretationen seiner Worte in der Constitution „Ascendente domino“ die früheren Auslassungen fast wortwörtlich wiederholt und die in vorangehendem Jahre gestellte Forderung unbedingter gläubiger Annahme nunmehr unter Androhung der ipso facto zu incurrirenden Excommunication dringender einschärft. Zunächst begegnet er dem bei der Hartnäckigkeit des Opponenten voraussichtlichen Vorwurf einer ungerechten, listigen Beeinflußung, des Mangels an Kenntniß und Erfahrung in der vorliegenden Frage durch die Erklärung, daß er aus eigenstem Antriebe, nach eingehender freiester Erwägung entschieden und fügt, um auch darüber keinen Zweifel zu lassen, bei, daß er nicht als Fachgelehrter an dieser literarischen Polemik sich zu betheiligen, sondern daß er aus päpstlicher Machtvollkommenheit („plenitudine potestatis“) ein Urtheil zu fällen beabsichtige, für welches er darum auch Gehorsam beanspruche. Sodann bezeichnet er die drei ihrem Inhalte nach bekannten, wenn auch einfachen Gelübde als „vere substantialia religionis vota“ und hebt nicht unabsichtlich und nicht mißverständlich im Verlaufe seines schiedsrichterlichen Spruches hervor, daß er im vorliegenden Falle nicht als der Urheber neuer gesetzlicher Paragraphen des Ordensrechtes, sondern nur als der Bestätiger und Erklärer schon längst in Geltung befindlicher Bestimmungen betrachtet werden dürfe. Wir verweisen auf diejenigen Worte des Textes, in denen der Cha-

rakter des einfachen Gelübdes als eines constitutiven Elements des Ordensstandes von Gregor XIII. allgemein auf eine „Bestimmung des päpstlichen Stuhles“ („ex huius sedis institutione“) zurückgeführt wird, während er sich selbst nur die Anerkennung und Bestätigung des Zurechtbestehenden vindicirt („ac nostra etiam declaratione et confirmatione“), so daß hiernach auch die voraufgehenden Verba „statuimus“ et „decernimus“ nicht, wie gewöhnlich, die Bedeutung des deutschen „verfügen, verordnen,“ sondern vielmehr die des „Festhalten, Bekräftigen“ früherer Anordnungen besitzen. Schärfer noch und klarer drückt denselben Gedanken die Textesstelle aus, an welcher als terminus a quo die Professen blos einfacher Gelübde angefangen, als eigentliche Religiosen betrachtet zu werden, nicht irgend ein bestimmter Zeitmoment, etwa der Tag der Publikation der Bulle „Ascendente domino“ oder der fast inhaltsgleichen früheren „Quanto fructuosius“ angegeben, sondern hervorgehoben wird, die Leistung des einfachen Gelübdes, versteht sich, in Verbindung mit den übrigen Requisiten, habe auch in der Vergangenheit immer und überall das gelobende Subject zu einem vollberechtigten Mitgliede des stat. relig. gemacht [1]).

Eine über diese ihre Fähigkeit zur Klarstellung des Charakters der gregorianischen Constitution weit hinaus=

1) .... omnes et quoscunque, qui in ipsam societatem admissi, biennio probationis a quolibet eorum peracto, tria vota substantialia praedicta etsi simplicia *emiserint* aut emittent in futurum, vere et proprie religiosos *fuisse* et esse et fore, et ubique semper et ab omnibus censeri et nominari debere, non secus ac ipsos tum societatis tum quorumvis aliorum regularium ordinum professos.«

gehende Bedeutung erlangt die angezogene Stelle in Verbindung mit den voraufgehenden und nachfolgenden Worten noch angesichts des oben bereits berührten Einwurfes, die durch blos einfache Gelübde Verpflichteten könnten nur Ordensleute „ex privilegio“ genannt werden. In diesem Betracht wird sie geradezu zur Hauptstelle des ganzen Erlasses.

Sind wir nach den eigenen Worten Gregor's XIII. nicht in der Lage, seine Entscheidung als neue gesetzgeberische Verfügung zu betrachten, so ist damit schon implicite et a fortiori das Ansinnen als unberechtigt abgewiesen, dieselbe als Special- und Ausnahmegesetz jenes Papstes gelten zu lassen und wir sind der Mühe enthoben, zur weiteren Feststellung dieses Resultates unter Hinweis auf die Worte Gregor's XIII. noch speciell das Argument zu urgiren, daß den Privilegien keine rückwirkende Kraft zukommt. Trotz dieses entschiedenen Desaveu, welchem jene Voraussetzung eines Privilegs schon in den von Gregor XIII. gebrauchten Verbalformen empfängt, bliebe die Möglichkeit immer noch unberührt bestehen, daß die Benennung und Behandlung der Professen einfacher Gelübde als „religiosi“ auf eine zwar nicht von Gregor XIII., wohl aber von einem seiner Vorgänger zu Gunsten jener bevorzugten Gesellschaft verordnete Suspension des allgemeinen und Einführung eines Ausnahmegesetzes beruhe, mit andern Worten, die gründlich anrüchige oder vielmehr schon ganz abgethane Privilegienhypothese wäre durch eine Hinterthüre vielleicht doch noch einzulassen. Aber auch dieses Bemühen wird rettungslos scheitern an den Textesworten des päpstlichen Erlasses. Sind nämlich, wie Gregor XIII. aus seiner früheren Constitution „Quanto fructuosius“ in die spätere „Ascendente domino“ noch

einmal hinüberschrieb, ausnahmslos alle („omnes et quoscunque“) Mitglieder der Gesellschaft Jesu, welche nach einer zweijährigen Probezeit die drei vorzugsweise guten Werke zum Gegenstande eines Gelübdes gemacht haben, im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes („vere et proprie“) Ordensleute, und sind sie dies von dem ersten Augenblicke des Daseins ihrer approbirten Genossenschaft an immer und überall gewesen und zwar in keiner andern Weise als die Professen aller übrigen Orden („non secus ac quorumvis aliorum regularium ordinum professos“), so ist nicht ersichtlich, wie dieselben noch als „religiosi ex privilegio“ bezeichnet werden können, wenn man nicht den Begriff des Privilegs als eines zu Gunsten einzelner bestimmten physischen oder juristischen Personen gegebenen Ausnahmegesetzes auflösen und denselben auf das gemeine Recht übertragen will. Wir kämen so dahin, nur „religiosi ex privilegio“, das würde heißen, nur solche auf Grund der gesetzlich erforderlichen päpstlichen Approbationen zu besitzen und unsererseits würden wir dann gegen diese Bezeichnung der Professen blos einfacher Gelübde voraussichtlich wohl im Interesse einer wohlgeordneten Terminologie, nicht aber als Interpreten und Vertreter der gregorianischen Entscheidung weiter protestiren. Zudem, wo gäbe es ein Privileg, welches gemäß seiner Natur seinen Inhaber für exemt von dem allgemein verbindlichen Gesetz erklärt und diesen dann doch genau in derselben Weise betrachtet und benannt wissen, überhaupt nicht den allermindesten, feinsten Unterschied gelten lassen will zwischen den Beobachtern des allgemeinen Gesetzes und den Privilegirtengütern? Könnten, um über den uns vorliegenden Fall nicht hinauszugehen, falls die Coadjutoren der Gesellschaft Jesu auf dem Wege eines

Privilegs Ordensleute geworden, dieselben noch als „vere et proprie religiosi“ d. h. als solche bezeichnet werden, von denen die Grund- und Wesenbedingungen des stat. relig. erbracht wurden? Müßten wohl bei der Richtigkeit dieser Voraussetzung diese Privilegirten, oder könnten sie auch nur accurat so, wie Gregor XIII. zum Ueberfluß verschärfend hinzugefügt, als Ordenspersonen angesehen werden, wie die Professen feierlicher Gelübde? oder wäre es in diesem Falle der Wahrheit nicht viel entsprechender, zwischen beiden Classen nicht eine völlige, unterschiedslose Uebereinstimmung und Gleichheit, sondern nur eine gewisse Aehnlichkeit zu behaupten? So stoßen wir bei dieser Annahme auf offenbare Widersprüche und mit ihr würden wir unter gleichzeitigem Festhalten an der päpstlichen Entscheidung in die Untiefe der Verwirrung und Aufhebung feststehender Begriffe gelangen [1]). Jedoch wir heben von Neuem zu fragen an:

1) Wenn es, wie die vorstehenden Erwägungen bekunden, selbst für die Begründer und ersten Vertreter der Hypothese eines Privilegiums nicht schwer gewesen wäre, von der deutlichen Erklärung Gregor's XIII. zu einer richtigen Begriffsbestimmung zu gelangen und wir wohl annehmen dürfen, es sei neben der Beibehaltung einer Lieblingsansicht vorzüglich der Mangel der Durchbildung ihres Grundgedankens in die detaillirten Consequenzen die Ursache gewesen, warum sie nicht zu der sehr nahe gelegten richtigen Einsicht gekommen, so müssen wir es heutzutage, wo eine solche Durchführung ins Einzelne geradezu nicht mehr zu umgehen ist, dreimal sonderbar finden, daß noch immer einzelne Theologen in tiefer wissenschaftlicher Unklarheit befangen jene Privilegiumstheorie festhalten. vgl. Schels, die neueren religiösen Frauengenossenschaften, Schaffhausen 1857 S. 18. Als nächste Ursache dieser durch Nichts begründeten Annahme glauben wir den Umstand bezeichnen zu sollen, daß der Gesellschaft Jesu von Gregor XIII. in seiner Constitution »Ascendente domino« allerdings eine aber die Vergünstigung ertheilt wurde, daß das blos einfache Gelübde der Keuschheit bezüglich der nachfolgenden Ehe der Ordensglieder

Ist es nicht den Denkgesetzen durchaus gemäß, da, wo die Existenz einer Sache erwiesen ist, zunächst auf das Vorhandensein aller zur Hervorbringung jener Wirkung gewöhnlich erforderlichen Ursachen und Bedingungen zu schließen und dann erst nach außergewöhnlichen Erklärungsversuchen der Existenz jener Sache sich umzuschauen, wenn sich der umsichtigen Forschung die ersteren in concretem Falle als unzureichend erweisen? Auf unsern Fall angewandt, ist es nicht ganz folgerichtig, da, wo „religiosi“ vorhanden sind, zuvor schon die allgemein-wesentlichen Voraussetzungen des stat. relig. als vorhanden anzunehmen? Würde nicht die päpstliche Enscheidung eines augenfälligen Widerspruchs beschuldigt werden müssen, wenn sie, zumal in der von ihr beliebten Art und Weise, solche mit dem Titel Ordensleute belegte, von denen die zum Antritt des Ordensstandes unerläßlichen Requisiten nicht erbracht worden? Könnten die drei einfachen Gelübde wohl als „substantialia vota“ scil. status religiosi benannt werden, wenn derselbe zu seiner Constituirung der Solennität benöthigt wäre? Ist endlich nicht auf Grund des gregorianischen Textes die verallgemeinernde Schlußfolgerung vollberechtigt und unanfechtbar, daß, da die Mitglieder der Gesellschaft Jesu ihrer größeren Mehrzahl nach blos einfache Gelübde ablegen und dennoch zur Classe der wahren, eigentlichen Religiosen gehören, das Ent- und Bestehen des stat. relig. von der Solennität der Gelübde durchaus unabhängig ist? Das eben ist unserem Dafürhalten nach die Lösung der Hauptfrage, welche der päpstl. Constitution über das letzte Viertel des 16. Jahr-

---

nicht blos hindernde, sondern dieselbe verungültigende Kraft haben sollte, welche sonst nur dem st. solenne eignet.

hunderts hinaus für immer ihre Stellung in Ordensrechte zuweist. Allerdings machte der höchste Schiedsrichter solcher Fragen nicht auf den bedeutungsvollen, von den Gegnern seiner Entscheidung offenbar nicht beachteten Unterschied einer auf den wesentlichen Elementen errichteten Religiosengemeinde und eines von der Kirche besonders privilegirten und darum an specielle Vorbedingungen geknüpften Ordens aufmerksam; er belehrte sie nicht, wie deßwegen auch bei denselben oder gleichlautenden Wörtern der Streit sich um ganz verschiedene Sachen drehen könne; er wies ferner die bestehende Begriffsverwirrung nicht nach in einer ausführlichen interessanten Kritik, welche von vollständiger Kenntniß aller Lehrmeinungen getragen worden; es war nicht die Form der abstracten allgemeinen Theorie, in welche der Papst die allein richtige Anschauung zur Kenntniß brachte; er führte vielmehr der an ihn gelangten Frage Genüge leistend der Mit- und Nachwelt das concrete, lebendige Bild jener Genossenschaft vor Augen, welche unter diesem Gesichtspunkte der Typus vieler folgenden geworden. Und dennoch sollte durch seine Lösung der Weg geebnet werden, auf dem man den Irrgarten damaliger Lehrmeinungen über Begriff und Wesen des stat. relig. und in Folge dessen auch über Gelübdeolennität sichern Schrittes durchwandeln konnte; in ihr hatten die streitenden Parteien ein peremtorisches Erkenntniß des zuständigen Richters erhalten, für dessen Correktur keine Appellinstanz vorhanden. Der gleichwohl von dem unterliegenden Theile ergriffene Recurs an die Autorität der oben [1]) bereits erwähnten allgemeinen Aeußerungen des canonischen Rechts konnte demnach selbst in der Absicht der Remonstran-

1) S. 487.

ten nicht die Vornahme einer Revision des Urtheils bezwecken, wurde aber für die wissenschaftliche Forschung und Prüfung der Motive ein wiederholter Anlaß, ein neues Mittel, nachzuweisen, daß der entscheidende Gerichtshof die Consequenz der Principien für sich hatte und die Annahme eines Widerspruches mit den angezogenen Redensarten auf einem bloßen Mißverständnisse der letzteren beruhe.

Wir erklären uns vollständig einverstanden: der Antritt des Ordensstandes ist, wenn man nun einmal auf Grund und nach Vorgang jener Stellen des canon. Rechts dieses Wort haben will, an die Leistung der professio gebunden und wie sollte er es nicht sein, wenn jenes Wort in der engen canonischen Bedeutung jenen Act bezeichnet, durch welchen der Ordensstandscandidat die Verpflichtungen jenes Standes übernimmt und frei und offen dessen Mitgliedschaft erwirbt? Es besagt ja dann nichts anderes, als was sich als Resultat unserer obigen Ausführungen ergab, daß nämlich die Aufnahme in den stat. relig. bedingt ist von einer mit der Hingabe des ganzen Menschen verbundenen Ablegung der drei wesentlichen Gelübde. Wir sind so weit entfernt, uns gegen die bereitwillige Annahme dieses kürzeren Ausdruckes zu sperren, daß wir vielmehr dem Gebrauch desselben eine von unserer Seite gewiß unerwartete Stütze erbringen in dem Hinweis, daß viele Stellen, von denen Suarez nur eine kleine Anzahl zusammengetragen [1]), vorhanden, aus denen erhellt, daß schon die Kirchenväter die Nothwendigkeit der professio betonen. Auch verkennen wir sogar nicht, mit wie großem Scheinrechte man in einer Zeit, wo religiöse Orden nur auf Grundlage der solennen Ge-

1) vrgl. a. a. O. l. 6. c. 1. n. 3—5.

lübde gekannt waren, die in den Gesetzesbestimmungen jener Zeit geforderte possessio dahin verstand, daß sie die Gelübdesolennität als wesentliches Moment in sich schloß; ja wir gehen bis zur Grenze der möglichen Zugeständnisse, indem wir annehmen, daß die Gesetzestexte selbst den Inaugurationsact der professio ganz in dem Sprachgebrauche nud dem Sinne ihrer Zeit aufgefaßt und das solenne Gelübde für einen wesentlichen Bestandtheil desselben in jener Zeit gehalten hätten.

Prüfen wir aber die Ansicht, der wir so ausgedehnte Zugeständnisse gemacht, auf ihre Haltbarkeit, so hat sie zur Prämisse die Vorstellung, daß der Begriff der professio, wie er sich zur Zeit der angezogenen gesetzlichen Bestimmungen gebildet, ein im kirchlichen Lehrsystem unabänderlich feststehender sei. Diese Voraussetzung erweist sich aber als irrig und unzulässig, wenn wir die so eben angedeuteten Phasen des Gebrauchs jenes Begriffs betrachten und hiebei berücksichtigen, wie im Laufe seiner Entwicklung die in der älteren Theologie ihm anhaftende Unbestimmtheit ihn verläßt, wie er darauf mehrere Jahrhunderte hindurch eine sehr enge Einschränkung erfährt, um in der neueren Zeit dann eine Rückbewegung zu seiner früheren Ausdehnung und leider bei den meisten Schriftstellern auch zu der früheren in der Wissenschaft noch immer fortwuchernden Unklarheit zu machen. Nur auf Grund der früh sich ausbildenden Unterscheidung zwischen der bloßen Anlegung des Ordensgewandes und dem bindenden Eintritt in die Ordensgemeinde kamen die Kirchenväter dahin, die Ablegung der professio als das sichere Merkmal der eigentlichen Religiosen zu bezeichnen und zu fordern. Man sieht leicht an den sämmtlichen Stellen, daß es hier überall an strenger Bestimmtheit

fehlt und daß in den angegebenen Beschreibungen zu gleicher Zeit theils zu viel, theils zu wenig liegt, wenn man sich nur die Mühe nimmt, den Versuch einer Grenzbestimmung zu machen. Es dürfte eben darum auch mehr als voreilig sein, wenn die Appellanten sich dieser Bundesgenossenschaft erfreuen wollten. Denn sollten diese Väter im Zusammenhang und in Folge ihrer Begriffsbestimmung nun auch gewillt oder auf dem Wege des logischen Schlusses dahin zu bringen sein, die Ansicht zu unterschreiben, daß die Gelübdesolennität eine Wesensbedingung des stat. relig. sei und jene als professi und demnach als religiosi nicht zu betrachten, welche nur einfache Gelübde abgelegt? Nichts weniger; abgesehen davon, daß das Problem von dem Verhältniß der Solennität zum stat. relig. erst viele Jahrhunderte später hervortrat und der altkirchlichen Theologie ganz fremd war, bekundet ihre stets wiederholte Forderung der professio, in der sie mit den spätern Gesetzestexten harmoniren, nur ihre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines verpflichtenden Actes, ohne nähere Angabe, von welcher Beschaffenheit oder von welchen Wirkungen diese sein müsse. Diese Unbefangenheit gegenüber der von uns ventilirten Frage würden wir ihnen beim Gebrauche jenes Wortes nicht einmal vindiciren, wenn der stat. relig. zu ihrer Zeit schon eine feste Form gehabt und die Existenz desselben, wie im spätern Mittelalter eine geraume Zeit hindurch an das Vorhandensein solenner Gelübde geknüpft gewesen; bereitwilligst verständen wir uns in diesem Falle zu Gunsten unserer und der Gegner des gregoriauischen Erlasses dazu, in dem fraglichen Begriffe der professio, auch ohne jedwede Nebenbemerkung, den des vot. solenne eingeschlossen zu finden, immerhin ohne Gefahr zu laufen, der bekämpften Auffassung

beitreten zu müssen. Dieser weit engere Begriff verband sich dann auch wirklich im Leben und bei den wissenschaftlichen Untersuchungen mit jenem Ausdrucke, so bald und so lange, nachdem die äußerst vielgestaltige Praxis früherer Jahrhunderte bei der Einrichtung des Ordensstandes verlassen worden, das solenne Gelübde ausschließlich als Fundament desselben betrachtet wurde. War die damalige Form des Ordensstandes die Veranlassung zu dieser Einschränkung des Begriffes, so wurde dieselbe geradezu unvermeidlich bei der durch die Autorität des hl. Thomas und vieler anderen Autoren unterstützten Ansicht, daß das Wesen der Gelübdesolennität in jenem in der professio enthaltenen Traditionsacte bestehe, ja daß manchem Theologen zwischen traditio und feierlichem Gelübde kaum ein Unterschied vorhanden.

Wir finden es darum durchaus erklärlich, wenn in den in jener Zeit erflossenen Gesetzesparagraphen als professi und religiosi nur jene betrachtet werden, welche das feierliche Gelübde der 3 wesentlichen Ordensverpflichtungen abgelegt [1]), und sind, ohne für uns selbst oder

---

1) Unter einem eigenen Unglücksgestirn scheinen die Citate, welche unsere Ansicht zu entkräften bestimmt sind, ausgehoben zu sein. Sonderbarer Weise nämlich wird aus der großen Masse der gegen uns sehr wohl verwendbaren gesetzlichen Bestimmungen von Suarez (a. a. O. tract. 9. l. 3. c. 3. n. 1. vgl. tract. 7. l. 6. c. 1. n. 2) und in Anschluß an ihn von der ganzen Reihe der dieselbe Materie später behandelnden Autoren (vgl. Bouix, tract. de iure regular. Par. 1857. tom. 1. pg. 121) als Hauptargumente der Gegner zwei Capitel des canonischen Rechts angeführt, von denen das eine in seiner Eigenschaft als unfreiwillige Stütze unserer und als Entkräftigungsmittel der gegnerischen These kaum durch ein besseres aus jener Zeit ersetzt werden dürfte, während das andere nichts weiter als den nie bestrittenen Unterschied zwischen Novize und Professe anzeigt, übrigens aber die Unfertigkeit der älteren Begriffsbestimmungen zu

Gregor XIII. den Vorwurf eines Widerspruchs befürchten zu müssen, selbst der Ansicht, daß, wo in den vorhin öfters

---

überwinden nicht einmal anstrebt. So betont in dem zuerst genannten Capitel (c. 13. X. de regular.) Clemens III. (d. Glosse schreibt das Capitel Innocenz III. zu) ganz nach Wunsch und Willen unserer Gegner die Unerläßlichkeit der professio, bezeichnet aber zweifelsohne gegen deren Wunsch und Willen in demselben Athemzuge diejenige professio als gültig und verpflichtend, welche ohne Anlegung des betreffenden Ordenskleides außerhalb der Klostermauern und zu Händen eines solchen geschehe, der zum Entgegennehmen der traditio nicht bestimmt war und resolvirt dahin, daß der Betreffende zur Abtragung der übernommenen Verpflichtung veranlaßt werden müßte. Gewiß doch ein nicht mißverständlicher Fingerzeig, daß in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Gelübdesolennität nicht als wesentlicher Bestandtheil der professio religiosa betrachtet wurde. — Der andere oben bereits kurz charakterisirte Gesetzesparagraph (c. 2 de sent. excommun. in VI.) enthält, eine Entscheidung Bonifaz' VIII., daß auch der Novize, obgleich noch nicht Religiose des Privilegium canonis theilhaftig sein soll und die weitere Bemerkung, daß zum Antritt des Ordensstandes eine expressa oder tacita professio erforderlich sei. Wie die gegnerische These sich auf eine so vage, an jener Stelle rein nebensächliche Bemerkung als Hauptargument ihrer Richtigkeit berufen kann, ist uns nicht ersichtlich und das blödeste Auge muß am Ende dazu kommen, in der Erbringung eines solchen Beweismaterials ein Paupertätsattest der Behauptung zu erblicken. Unmöglich läßt sich das eigentliche Wesen der professio aus einer bloßen Anzeige ihrer Nothwendigkeit, ein deutlicher und reiner Begriff desselben aus einer Angabe dessen, was sie nicht ist, abnehmen. Von den zwei gegen uns vorgebrachten Beweisstellen ist also die letztere nicht gegen uns, die erstere aber nehmen wir mit dem größten Rechte für unsere Begriffsbestimmung in Anspruch und wir haben wenigstens bei diesen beiden Citaten nicht nöthig, mit einzelnen Autoren (vgl. Schmalzgruber in titul. de regular. n. 16. vgl. Bouix a. a. O. S. 121) darauf aufmerksam zu machen, daß in Folge der eigenartigen kirchl. Einrichtuugen jener Jahrhunderte das Wort »professio« beziehungsweise der ihm entsprechende Begriff einen andern Inhalt habe, als vorher und nachher. Also nicht einmal die Zeit, welche wir ihnen oben schon bereitwilligst abgetreten, dürfen die Gegner als eigenste Domäne für ihre Begriffseinschränkung ausschließlich beanspruchen.

angezogenen Constitutionen des letzteren die auf Grund blos einfacher Gel. in die Gesellschaft Jesu eingetretenen Glieder mit den durch feierliche Gelübde verpflichteten Mitgliedern anderer Orden verglichen werden [1]), der dort gebrauchte Ausdruck „professio" nur den engern Begriff zu bezeichnen bestimmt ist. Diesen Begriff aber als den allein zuläſſigen, den unabänderlich gültigen zu betrachten, davor hatte schon indirekt Bonifaz' VIII. Constitution „Quod votum" gewarnt; auf diesem Punkte stehen zu bleiben, verboten geradezu ausdrücklich die Erklärungen Gregor's XIII. und will uns die ganze Folgezeit nach Gregor XIII. bis zu dieser Stunde nicht gestatten. Und zwar mit vollem Rechte. Ist nämlich die professio nichts anderes als der vom Rechte geforderte, den bisherigen Candidaten einführende, legitimirende Act, wodurch er sämmtlicher Rechte und Pflichten gerade des Ordensstandes theilhaft geworden, so muß dieselbe auch die Eigenthümlichkeiten aufweisen, welche sie zum Einführungsact in diesen Orden erhebt; ein Mehr oder Weniger bei ihr vorkommender Acte würde das Verhältniß zwischen ihr und dem betreffenden Orden lösen; sie könnte vielleicht den Antritt irgend eines, aber nicht mehr dieses bestimmten Ordens bezeichnen; eine völlige Identität der Profeß aber in allen Zeiten und in allen Klöstern wäre nur bei der Existenz einer einzigen Form des stat. relig. denkbar. So kommen wir denn dahin, wie die Form des stat. relig. eine äußerst mannigfaltige ist, so auch den Begriff der professio als einen der Ausdehnung und Zusammenziehung fähigen zu erachten und die nähere Bestimmung

1) »onendo .... religiosos esse .... ac secus ac ipsos aliorum regularium ordinum professos.«

desselben für ganz und gar abhängig zu erklären von der accidentellen Form, welche gerade der stat. relig. besitzt. Wir pflichten darum auch Suarez bei, wenn er dort, wo Herkommen und Ordensregel dies gestatten, eine vollgültige, rechtskräftige professio in der Leistung eines einzigen, etwa des Gelübdes des Gehorsams beschlossen erachtet oder wenn er, wenn auch nicht immer, so doch mitunter die alte Gewohnheit der Anlegung des velum seitens der Jungfrau als deren verpflichtende Profeßleistung bezeichnet [1]). Das wahre zwischen stat. relig. und professio bestehende Verhältniß scheint uns aber geradezu umgekehrt zu werden, wenn man den Charakter der Genossenschaften und der in dieselben eintretenden Personen von der Art der Profeß und nicht umgekehrt den der letzteren von dem der ersteren bedingt erklärt [2]). Dies hieße ungefähr dasselbe, wie wenn man ein bestimmtes Ziel von dem Wege und nicht umgekehrt den einzuschlagenden Weg von der Lage des Zieles bestimmt werden ließe. Das Wort professio gehört also zur Reihe derjenigen Wörter, welche seit Jahrhunderten in der Wissenschaft und Gesellschaft umlaufen, deren Inhalt keineswegs stationär ist, welche sich vielmehr zu verschiedenen Zeiten mit einem anderen Inhalte füllen, je nachdem das Object, auf welches sie angewendet werden, ein anderes geworden. Ob unsere Auffassung der professio und ihres Verhältnisses zum stat. relig., mit der wir uns bewußtermaßen mit älteren und neueren Theologen und Canonisten im Widerspruch befinden [3]), richtig sei, mögen Andere entscheiden: mit den ge-

---

1) vgl. a. a. O. tract. 7. l. 6. c. 2. n. 13.

2) vgl. Schels, die neueren religiösen Frauengenossenschaften. Schaffhausen 1857. S. 9.

3) Wenn Schels (a. a. O. S. 4) für seine Ansicht die ganze

schichtlichen Notizen über die ältere und der thatsächlichen Zuständigkeit der heutigen Genossenschaften findet sich die-

---

Autorität des canon. Rechts einstehen läßt, und seine Meinung dahin ausspricht, daß dieses den Ausdruck „Profeß“ nur von dem Acte der Leistung feierlicher Gelübde, niemals aber einfacher gebraucht, so wüßten wir, die Richtigkeit dieser unerweisbaren und geradezu falschen Behauptung selbst vorausgesetzt, was von ihrem Gewichte bei Entscheidung der vorliegenden Frage zu halten. Uebrigens hätte die einfache Berücksichtigung zahlreicher Bestimmungen der Decretalen, namentlich in titulo de regular. sowie die Unterscheidung der professio expressa et tacita die Unerweislichkeit derselben nahe legen und so überhaupt von ihrer Aufstellung abhalten sollen. vgl. Suarez a. a. O. c. 19; Thomassinus, vet. et nov. Eccles. disciplina Magontiaci 1787 de Benefic. p. 1. l. 3. c. 48. Ungenau in den einzelnen und darum bei einer Zusammenfassung und Vergleichung der sämmtlichen Stellen unklar ist Permaneder (Handbuch des Kirchenrechts herausgegeben von Silbernagl 4. Aufl. Landshut 1865). Nachdem er (S. 274 u. 275) vielleicht im Gefühle der Unhaltbarkeit der herkömmlichen Erklärungen die Ordensprofeß ganz richtig als „die in einem päpstlichen sanctionirten geistlichen Orden vorgenommene Ableistung des durch die Ordensregel vorgeschriebenen Gelübdes“ bezeichnet und ebenso richtig als „den Kern des Ordensgelübdes die unwiderruflich Gott angelobte Befolgung der sog. Räthe“ erklärt und bei der näheren Erörterung dieser als Materie des Armuthgelübdes nicht anders als „freiwillige Verzichtleistung auf selbsteigenen Besitz zeitlichen Vermögens gefordert hatte, fügte er, in die Fußstapfen der meisten seiner Vorgänger wieder eintretend bei „das in einem vom hl. Stuhle approbirten Orden abgelegte Klostergelübde der ewigen Keuschheit heiße .... insofern immer ein solennes, als es nicht blos ein eheaufschiebendes, sondern ein ehetrennendes Hinderniß begründet.“ Selbst die hier und sonst gewöhnlich betonte Bedingung der päpstl. Approbation, welche das Institut zu einem eigentlich religiösen Orden erhebt und worüber wir weiter unten ausführlicher reden werden, vermag der behauptete Causalnexus zwischen Profeß und feierl. Gelübde nicht herbeizuführen und hienach sind denn auch die übrigen Stellen zu beurtheilen, in denen ganz im Allgemeinen die Leistung des feierl. Gelübdes und die Profeßleistung als synonyme Ausdrücke aufgefaßt werden. vgl. S. 687, 688, 826 u. 827. Dieselbe ungenaue und

selbe in vollstem Einklange, mit der etymologischen Bedeutung des Wortes [1]) und den kirchenrechtlichen Festsetzungen nicht im Widerspruch. Auch liegt die Erfahrungsprobe für die Richtigkeit unserer Aufstellung nicht allzufern. Das Material zur Anstellung derselben enthalten die Statuten und Regeln der einzelnen Orden und ordensähnlichen Institute, sowie die kirchl. Approbationsurkunden derselben. Soweit wir diese Quellen, die uns freilich in nicht zu großer Fülle zur Disposition standen, angesehen, haben wir uns auch auf diesem empirischen Wege von der Zulässigkeit unserer Anschauungen überzeugt.

Glauben wir uns hiernach für berechtigt halten zu

---

geradezu falsche Auffassung der Profeß, welche sich schon an der heutigen Praxis der Kirche hätte berichtigen können, finden wir mit aller Entschiedenheit und mit einem auffällig festen Glauben an ihre Richtigkeit vertreten von Schulte. Er definirt (Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Gießen 1868. 2. Auflag. S. 463) die prof. religiosa geradezu als das „bindende (s. g. feierliche vot. solenne) Gelübde der drei wesentlichen Ordensverpflichtungen“ und stellt (Handbuch des kathol. Eherechts, Gießen 1855. S. 218) sonderbarer Weise die den mehrerwähnten Festsetzungen Gregor's XIII. sowohl als auch sich selbst untereinander widersprechende Behauptungen auf die »vota simplicia, welche die Novizen der Gesellschaft Jesu nach zwei Jahren machen, enthielten zwar keine eigentliche Profeßleistung, also nicht den wirklichen Eintritt in den Jesuitenorden, constituirten aber ein votum solenne« (sic!). Auch Bouir (tract. de regular. Paris 1857. tom. I. pg. 603) möchten wir, namentlich bei Berücksichtigung der heutigen Entwicklung des kirchl. Rechtes nicht einmal beistimmen, wenn er nach Herübernahme der im Sinne unserer Erklärung von Schmalzgruber (in tit. de regular. n. 149) gemachten Distinction der professio in eine »late et stricte accepta« beigefügt, daß dort, wo von der professio schlechtweg geredet werde, immer die »stricte sumpta« verstanden werden müsse.

1) vgl. Rob. Stephanus, Thesaurus ling. lat. Basil. 1741. tom. 3. pg. 646. vgl. Thomas S. 2. 2. q. 184 a. 5.

dürfen, wie die Subjecte der in einem päpstlich sanctionirten geistlichen Orden abgelegten feierlichen Gelübde, so auch diejenigen als professi zu bezeichnen, welche unter übrigens gleichen Umständen [1]) nur die Leistung der bewußten drei einfachen Gelübde aufzuweisen haben [2]), so verkennen wir damit doch durchaus nicht, daß diese beiden Arten der Profeßleistung bezüglich der rechtlichen Stellung der Gelobenden verschieden sind. Ja von einer Vermischung oder Uebertragung der verschiedenen Rechte beider und von einer in Folge einer solchen nahe gelegten Schädigung der Begriffe in ihrer Reinheit sind wir soweit entfernt, daß wir uns nicht einmal mit Suarez einverstanden zu erklären wagen, wenn er unter Anwendung der Rechtsregel „odia restring. et favores convenit ampliari“ (reg. iur. in 6 n. 15) bei onerösen oder odiösen Gesetzen das Wort professio in der engeren Bedeutung nehmen, bei Rechtsbegünstigungen dagegen die „interpretatio lata“ anwenden will [3]). Eine derartige Ausdehnung der für die feierl. Profeß erlassenen leges favorabiles auf die Profeßleistung mit einfachen

---

1) Daß die durch blos einfache Gelübde verpflichteten Mitglieder der Gesellschaft Jesu jene nach kirchl. Rechte zum Antritt des Ordensstandes unerläßliche und darum einen Wesensbestandtheil der professio relig. ausmachende traditio erbringen, spricht Gregor XIII. in der mehrerwähnten Constitution Ascendente Domino als selbstverständlich aus, wenn er sagt: Quippe qui per ea ipsa se societati de dicant atque actu tradunt,« wo das »*per* ea ipsa« wohl ungenau für das bessere cum illis (sc. votis) gesetzt ist.

2) vgl. Benedict XIV. de syn. dioec. Mechlin 1842. l. 13. c. 11. n. 29: »Ex Romani Pontificis auctoritate fieri potest, ut vera Religio ea quoque sit, in qua simplicia tantummodo vota emittuntur.« vgl. a. a. O. n. 28.

3) vgl. a. a. O. tract. 10. l. 3. c. 5. n. 3 sqq.

Gelübden würden wir nur dann gutheißen, wenn der Wortlaut der gesetzlichen Bestimmungen dafür aufkäme.

Ferner glauben wir noch die weitere Bemerkung nicht unterlassen zu sollen, daß, wie den sämmtlichen Mißgriffen bei der Erklärung des Begriffes „professio“ als Entschuldigung die Schwierigkeit und Dunkelheit der Sache zu Gute kommt, so namentlich die älteren Autoren den gerechtesten Anspruch auf billige Beurtheilung haben, wenn sie bei dem Versuche, scheinbar widersprechende Erklärungen und Anordnungen der kirchl. Gesetzgebungsgewalt zu vereinigen, mannigfach straucheln und unannehmbare Ansichten zu Tage fördern.

Mit dieser richtigen Auffassung des Begriffes der professio und der Klarstellung des näheren Verhältnisses, welches zwischen ihr und dem stat. relig. obwaltet, ist gleichzeitig schon die Zurückweisung eines vermeintlich beide Parteien befriedigenden Vermittlungsversuches erfolgt, der überdies der päpstlichen Constitution vergeblich gerecht werden soll. Genau besehen war derselbe denn auch nichts anderes als eine allerdings in etwas gemilderte, in ihrem Zwecke aber immerhin verfehlte und zudem noch von der soeben als irrig erwiesenen Voraussetzung ausgehende Vortragsweise derselben obigen falschen Anschauung. Die in der Constitution „Ascendente Domino“ auf allen ihren Ausflüchten verfolgten und bei allen Angriffen zurückgeworfenenen Gegner des früheren päpstlichen Erlasses „Quanto fructuosius“ mochten wohl einsehen, daß die fernere directe Bestreitung der Richtigkeit der dort vorgetragenen Sätze eine Unmöglichkeit sei und so kamen sie bei dem hartnäckigen Entschlusse, die zuvor vertheidigte Ansicht nicht fahren zu lassen, zu dem Vorschlag eines Compromisses, bei welchem freilich nicht

blos die meisten und größten, sondern sämmtliche Zugeständnisse der päpstl. Entscheidung zugemuthet wurde. Sie erklärten sich ganz in derselben Weise, wie dies in jüngster Zeit noch die in Arras erscheinende „revue des sciences eccles.“ [1]) von einem neueren Theologen berichtet, bereit, die nach Ablegung blos einfacher Gelübde in die Gesellschaft Jesu Aufgenommenen deshalb als Religiosen anzuerkennen und zu benennen, weil sie Mitglieder einer auf dem Fundamente solenner Gelübde gegründeten Genossenschaft wären, oder genauer weil die Uebernahme jener simplicia nur als eine Etage und Vorbereitung auf die später nothwendige Verpflichtung zu dem solennen Gelübde betrachtet würde [2]). — Daß wir hiemit die eben zurückgewiesene Privilegienhypothese in ihrer ganzen Ausdehnung, zwar gemäßigt, aber auch erweitert durch Beifügung der Gründe, auf welche hin die angenommene Rechtsbegünstigung ertheilt worden sein soll, wieder vor uns haben, leuchtet auf den ersten Blick ein. Ob die Friedensvermittler wohl selbst glauben, daß sie bei ihrem Verständigungsversuche beiden Theilen gerecht geworden, und daß mit der Behauptung der Nothwendigkeit die Solennität für den stat. relig. das Zugeständniß der Richtigkeit jener Benennung für die durch blos einfache Gelübde verpflichteten Mitglieder der Gesellschaft Jesu vereinigt werden könne? Wir tragen keinen Augenblick Bedenken, diese Frage zu verneinen. Wie sie ihrerseits bei ihren Friedensvorschlägen durch Annahme eines Privilegs, welches ihre These im Princip unberührt läßt, dennoch unvermerkt der zuvor behaupteten unumgänglichen Nothwen-

1) 1868. Août pg. 123.

2) vgl. Suarez a. a. O. tr. 10. l. 3. n. 6.

digkeit der Solennität für diesen Fall bereits entsagt haben, und in geradezu unlösliche Schwierigkeiten gerathen würden, wenn sie der von Gregor XIII. beliebten Bezeichnung der vota simplicia als vota religionis substantialia und der weiteren Bemerkung desselben Papstes ihre Aufmerksamkeit zuwenden würden, daß die mit blos einfachen Gel. in die Gesellschaft Eingetretenen nicht seit der Regierungszeit Gregor's XIII. sondern stets Religiosen gewesen, so klingt es wie Spott und Hohn, wenn sie vorgeblich behufs Schlichtung des Streites die Constitution „Ascendente Domino“ ungefähr das Gegentheil von dem besagen lassen wollen, was sie gerade mit möglichster Klarheit und Bestimmtheit hervorzuheben bezweckt. Ein flüchtiger Blick auf den Text der Entscheidung verbunden mit einer elementaren Kenntniß der latein. Sprache läßt sofort ersehen, daß der Papst keine Anschauung weniger vertreten möchte, ja keiner entschiedener entgegentritt, als der Insinuation, daß er die Professen blos einfacher Gel. nicht auf Grund der von ihnen erbrachten Bedingungen, sondern um eigentlich wegen eines äußern Umstandes Religiose genannt hätte. Dies erweist mit Evidenz seine emphatische Erklärung, jene Professen seien „vere et proprie religiosi“, in welcher doch mindestens die adverbialen Partikeln weggeblieben wären, wenn er nicht nachdrücklichst hätte hervorheben wollen, jene Benennung sei das Resultat des Vorhandenseins der den stat. relig. constituirenden Elemente; dies auch die völlige Gleichstellung der genannten Professen mit denen aller anderen Orden [1]. — Dazu kommt noch ferner, daß die päpstliche

1) ... »religiosos fuisse et esse et fore ... non secus ac ipsos tum societatis tum quorumvis aliorum regularium ordinum professos.«

Constitution selbst mit der Angabe, wie ihre Gegner durch zu starres Festhalten an den vor Alters eingeführten Formen und durch eine vermeintlich nothwendige Uebertragung der Einrichtungen anderer Orden auf die neue von Ignatius gestiftete Genossenschaft zu jenen irrigen Anschauungen gekommen, die Begründung der von ihr gewählten so sehr strittigen Bezeichnung verbindet, den Grund derselben aber weder in dem blos örtlichen Zusammenleben der durch einfache Gel. Verpflichteten mit den Professen der vota solenna, noch auch in dem Erstreben der sog. feierlichen Professio seitens der ersteren findet, sondern einfach dahin angibt, quippe qui per ea ipsa (sc. vota simplicia) se societati dedicant, atque actu tradunt, seque divino servitio in ea mancipant." — Endlich glauben wir auch das nicht unbemerkt lassen zu dürfen, daß die sog. „zeitlichen Coadjutoren" Religiosen genannt und als solche betrachtet werden, obgleich sie nach den in der Genossenschaft geltenden Bestimmungen weder jemals feierliche Gelübde ablegen, noch auch zu diesen sich zu verpflichten beabsichtigen.

II.

Recensionen.

1.

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von **Carl Joseph von Hefele,** der Philosophie und Theologie Doctor, Bischof von Rottenburg. Erster Band. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg im Breisgau. Herder, 1873. VI. u. 844 S. Gr. 8.

Zufolge ihrer Bestimmung, irgend einem reellen Bedürfnisse abzuhelfen und durch Gemeinberathung der Hirten das Wohl der Gesammtheit zu fördern, liefern die von Anfang an bis jetzt abgehaltenen zahlreichen Synoden wie einerseits einen treuen Spiegel ihrer Zeit, so andererseits einen thatsächlichen Beweis von der unverwüstlichen Frische und fortwährenden Verjüngbarkeit unserer heiligen Kirche. Da zudem „nichts Neues unter der Sonne", vielmehr alles, was die jeweilige Gegenwart bedrückt, „in den Jahrhunderten", wenn auch unter anderen Formen, „schon dagewesen ist" (Ecclesi. 1, 10), so wird man selbstverständlich in den Synodal-Verhandlungen und Beschlüssen eine Summe reichlicher Erfahrungen entdecken können, die sich allezeit zum Besten des auf Erden gepflanzten Gottesreiches in aus-

giebigster Weise verwerthen lassen. So verdienen die Concilien, selbst schon vom rein menschlichen Standpunkte aus und abgesehen von den bekannten Verheißungen des Herrn, die Aufmerksamkeit eines jeden, der auf kirchlichem Gebiete eine Thätigkeit auszuüben berufen ist. Selbst Kaiser Justinian, der doch in religiösen Streitigkeiten so gern seine eigenen Wege gieng, konnte nicht umhin, im 1. c. seiner 131sten Novelle zu erklären: „Die dogmatischen Beschlüsse der vier ersten (allgemeinen) Concilien verehren wir wie die hl. Schrift, die von ihnen aufgestellten und bestätigten Canones aber wie die Gesetze.“

Wie aus letzteren Worten erhellt, wurde auf die Approbation der Synodalbeschlüsse seitens der competenten Behörde entscheidendes Gewicht gelegt. Deshalb, und um an möglichst vielen Orten denselben sicheren Führer zu besitzen, waren Sammlungen der Concilienakten sehr erwünscht, ein Bedürfniß, das erst seit Erfindung der Buchdruckerkunst seine volle Befriedigung fand. Seit dem Anfang des sechszehnten, besonders aber im siebenzehnten Jahrhundert erschien auch wirklich im Drucke eine Conciliensammlung auf die andere, doch meistens in Frankreich, wo damals die theologische Wissenschaft in höchstem Flore stand; offenbar beweist schon dies häufige Erscheinen von Conciliensammsammlungen, welch' großer Gewinn sich aus jenen Akten auch für die Theologie überhaupt schöpfen läßt.

Mit der Herausgabe und Verbreitung der Concilienakten ging jedoch parallel das Bedürfniß nach einem Commentar der Synodalbeschlüsse. Daß in dieser Beziehung kein anderer Weg sicherer zum Ziele führt, als der historische, das geht schon aus den beharrlich für diesen Zweck angestellten Versuchen hervor. Nachdem Jakob Merlin 1523

zum erstenmale eine umfangreiche Sammlung in zwei Bänden herausgegeben hatte, ließ der Franziskaner Peter Crabbe 1538 gleichfalls in zwei Bänden eine neue erscheinen, jedoch verbunden mit Excerpten aus Eusebius, Cassidor ꝛc., kurz mit historischen und geographischen Notizen. In den J. 1608—1612 erschien eine römische Sammlung, die sich dadurch auszeichnet, daß sie von sehr vielen Synodalakten zum erstenmale den griechischen Originaltext mittheilt, sowie dem Ganzen eine allgemeine Einleitung und jeder einzelnen Synode eine succinkte lateinisch geschriebene Geschichte voranschickt. Die vom Jesuiten Labbé begonnene und nach dessen Tod (1667) von Gabriel Cossart S. J. vollendete Ausgabe enthält nebst den Vorreden der früheren Herausgeber eine geschichtlich-chronologische Uebersicht über die ganze Sammlung, ebenso ein Breviarium geographiae episcopalis. Die im Auftrage des französischen Klerus von Harduin veranstaltete und 1715 zu Paris erschienene Ausgabe weicht von den vorausgegangenen insofern ab, als sie zu dem Texte nur einige kurze erklärende Noten hinzugefügt, dagegen längere Abhandlungen zur geschichtlichen Beleuchtung der Synodalverhandlungen bei Seite läßt. Dies Verfahren befriedigte jedoch keineswegs, gab vielmehr zur Klage Anlaß, daß man jetzt zwei Sammlungen kaufen müßte, weshalb Coleti in einer neuen Ausgabe die Sammlungen Labbé's und Harduins verschmelzen ließ. Die Ausgabe von Mansi endlich übertrifft wie an Vollständigkeit, so auch an historischem Material und anderweitigen Erläuterungen alle bisherigen Ausgaben.

Aus dieser kurzen Ueberschau erhellt unstreitig, daß man beharrlich den historischen Weg für denjenigen hielt, auf dem sich ein richtiges Verständniß der Concilienakten

gewinnen läßt. Er besteht in nichts anderem, als in Erforschung der Zeit, wann, und des Ortes, wo das Concil stattfand, in Angabe der dessen Zustandekommen fördernden und hindernden Umstände, in Erwähnung der aus Anlaß der Synode entstandenen Hoffnungen und Befürchtungen, in quellenmäßiger Darstellung und vorurtheilsfreier Erwägung der behandelten Fragen, in Charakterisirung der dabei betheiligten Hauptpersonen, kurz, in Vorführung all der Momente, die überhaupt zur scharfen Fixirung und vollständigen Erschließung irgend einer vergangenen Begebenheit nöthig und nützlich erscheinen. In dieser Weise nicht blos die eine oder andere Synode, sondern alle wichtigeren Synoden zu behandeln und das reiche Synodalleben der Kirche nicht blos in aphoristischen Bildern, sondern in einem zusammenhängenden organischen Ganzen vorzuführen, das hat zum erstenmale Hefele versucht und den Versuch auch meisterhaft ausgeführt. Es war ein Glück, daß der Plan hiezu nicht urplötzlich, sondern erst nach jahrelanger Ueberlegung und nach völliger Einsicht in die Sache entstanden ist (vgl. Vorrede zum I. u. VII. Bd.), sonst wäre er nicht zur Ausführung gekommen: Denn jede irgendwie bedeutendere Synode als Glied der ganzen kirchenhistorischen Entwicklung darzustellen, auf diese Weise ihr wahres Verständniß zu vermitteln und so die Conciliengeschichte vielfach nahezu eine Kirchen- und Dogmengeschichte werden zu lassen, das war eine höchst schwierige Aufgabe, um so schwieriger, als der Herr V. überall nur die Quellen zu befragen im Sinne hatte und ohne vorgefaßte Meinung nur das darlegen wollte, was eine gewissenhafte Forschung in denselben an Resultaten ergeben hat. Gleichwohl ist in diesem Sinne das Werk zur Vollendung gelangt. Der erste Band ist

1855 erschienen; die erste Abtheilung des 7. Bandes, die Darstellung des Constanzer Concil enthaltend, erschien vor mehr als 4 Jahren, als der Herr V. noch seinem früheren Beruf in Tübingen oblag. Dagegen ist die zweite Auflage des ersten Bandes und die zweite Abtheilung des siebenten Bandes und damit die Vollendung des ganzen Werkes nach seinem durch die Beförderung auf den Bischofssitz von Rottenburg erfolgten Austritt aus der Redaktion dieser Quartalschrift erschienen.

Der V. hatte die wohlverdiente Genugthuung, sein Werk nicht nur in Deutschland, wo, vielleicht gegen alle Erwartung, gar bald eine 2. Auflage nöthig wurde, sondern auch im Auslande anerkannt zu sehen. Eine französische Uebersetzung desselben ist bereits in 6 Oktavbänden bis Ende des 11. Jahrhunderts vorgeschritten, eine italienische in Aussicht genommen. In der kürzlich zu Edinburg erschienenen englischen Uebersetzung des ersten Bandes bis zum Concil von Nicäa einschließlich sind leider die dem Uebersetzer zugesandten Aushängebogen der 2. Auflage nicht benutzt worden. Das ist, wenn auch kein wesentlicher, so doch ein namhafter Mangel. Denn es liegt eine wirklich verbesserte Auflage des 1. Bandes vor. Nicht blos in der Einleitung und in den vom V. angeführten Paragraphen 2. 6. 13. 37. 51. 71 und 81, sondern auch anderwärts sind Verbesserungen und Berichtigungen, Erweiterungen oder Abkürzungen eingetreten, namentlich ist auch die einschlägige neueste Literatur sorgfältig benutzt und überall nachgetragen worden. Die Seitenzahl wurde jedoch nur um ein Geringes vermehrt und sind auch im Uebrigen Plan, Anlage und Charakter des Ganzen die gleichen geblieben.

Gewiß kann es im Interesse der allgemeineren Brauch-

barkeit des Werkes nur gebilligt werden, daß der V. nicht blos den dogmenhistorischen Inhalt, sondern auch den reichen kirchenrechtlichen, sittengeschichtlichen Stoff der Concilien berücksichtigt und zu vollerer Geltung hat kommen lassen, obgleich damit eine Erweiterung des Umfangs und eine Ueberschreitung der anfangs beabsichtigten Bändezahl nöthig geworden. Aber dem V. selbst wurde hiedurch die Arbeit wesentlich erschwert, indem eine ganze Masse von Fragen der verschiedensten Art sich zur Behandlung und Lösung darstellten. Gleichwohl wurden die Schwierigkeiten nirgends weder ganz und gar verschwiegen, noch auch, um ein Bild Lessings zu gebrauchen, mit einem leichten Kahn umfahren, vielmehr überall sorgfältig hervorgekehrt und ans Licht gezogen, stets aber mit Herbeiführung all des Materials, das zu einer möglichst gründlichen Lösung erwünscht und nöthig scheint. Es hat für den Leser einen ganz eigenen Reiz, Schritt für Schritt dem pro und contra zu begegnen, entwickelt bald aus den Quellen, bald aus der einschlägigen Literatur, doch mit einer solchen Gewissenhaftigkeit, daß man manchmal glaubt, auf Grund der vom V. selbst gemachten Mittheilungen eine etwas von der seinigen abweichende Erklärung eines Canons adoptiren zu dürfen. Es sei gestattet, aus dem reichhaltigen Commentar über die Canones der Synode von Nicäa ein paar Beispiele dieser Art anzuführen. Im 7. Canon wird gesagt: der Bischof von Aelia soll „die Nachfolge der Ehre (*τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς*) genießen, der Metrepole aber (Cäsarea) die ihr zustehende Würde (*τοῦ οἰκείου ἀξιώματος*) gewahrt bleiben" (S. 403). *Ἀξίωμα* bezeichnet m. E. die Stellung, die man von Rechtswegen einnimmt, *τιμή* diejenige, auf die man mehr aus Billigkeitsrücksichten Anspruch machen kann. Wie Aelia an

die Stelle des alten Jerusalems trat, so galt auch der Bischof von Aelia als Bischof von Jerusalem, d. i. als Bischof der Ur- und Mutterkirche, mithin als Erbe einer Apostelkirche. An sich hätte darum der Bischof von Aelia entsprechende Rechte besitzen müssen; aber in der Zwischenzeit, wo Aelia aus dem zerstörten Jerusalem herauswuchs, überkam der Bischof von Cäsarea die Metropolitangewalt über diese Gegend, ein durch eine Reihe von Ereignissen hervorgerufener Zustand, den die Synode von Nicäa fortbestehen ließ, unbeschadet jedoch der Ehre, die dem Bischof von Aelia an sich zukam. Diese Ehre schwebte allerdings gleichsam in der Luft, bis später das Concil von Chalcedon ihr durch die bekannte thatsächliche Unterlage eine greifbare Gestalt verlieh; inzwischen hatte sie eine gewisse Aehnlichkeit mit dem im 8. Canon in einer oder der anderen Stadt vorausgesetzten Zustand. Sind irgendwo, wurde hier bestimmt, zwei Bischöfe, ein katholischer und novatianischer, so soll jener die bischöfliche Würde behalten, dieser priesterliche Ehre genießen, wenn nicht etwa der kath. Bischof gutwillig dem anderen die Fortführung des bischöflichen Titels gestattet. Aehnlich war auch das Verhältniß zwischen dem Bischof von Aelia und dem Metropoliten von Cäsarea. Insoweit dieser es gestattete, genoß jener wirklich und thatsächlich „die Nachfolge der Ehre", wohl in der Weise, wie es in manchen vom V. namhaft gemachten Fällen zu Tage trat. — Vom 7. Canon schreiten wir zurück zum 3. Can., worin der Sinn des *ψυχικόν τι ἁμάρτημα* noch immer fraglich bleibt (S. 378). Nachdem das Verbot, jemanden gleich nach der Taufe zum Bischof oder zum Priester zu weihen, mit Rücksicht auf 1. Tim. 3, 6: „kein Neuling darf er sein, damit er nicht a u f g e b l a s e n in das Gericht

und die Schlinge des Teufels falle" abermals eingeschärft worden, fährt der Canon fort: „Sollte fernerhin irgend eine Geistes-Sünde an der Person eines solchen hervortreten und von 2 oder 3 Zeugen bestätigt worden sein, so muß er sein geistliches Amt niederlegen. Wer aber (in der Folgezeit) diesem zuwiderhandelt und dieser großen Synode ungehorsam zu sein wagt, läuft Gefahr wegen seines Klerikats." Die letztere Hälfte dieses Citats enthält m. E. blos eine Drohung für den Ordinator, während die erstere eine Strafe für den als Neophyten Ordinirten für den Fall enthält, daß ein *ψυχικόν τι ἁμάρτημα* an ihm sichtbar wird. Es ist hier ohne Zweifel an eine Sünde zu denken, die in der Wurzel der des Teufels ähnlich ist dessen Fall, wie die angeführte Apostelstelle andeutet, aus Hochmuth hervorging. Aeußerlich kann natürlich die Sünde des fraglichen Neophyten bald diese, bald eine andere Gestalt annehmen; es ist genug, daß sie in ihrer Wurzel der des Teufels ähneln, um *ψυχικόν ἁμάρτημα* heißen zu können. Bei Durchlesung der vom 12. Canon gegebenen Erklärung wurde es mir zweifelhaft, ob darin wirklich vom zeitlichen Kriegsdienst die Rede sei. Nimmt auch Inocenz I. das angulum für ein angulum militiae *secularis*, so kann letzteres Wort noch immer, namentlich in einer Synodalverordnung, einen Gegensatz zu spiritualis bilden. Für diese Auffassung spricht auch der Anfang des Canon, besonders werden die biblischen Worte „wie Hunde zum eigenen Auswurf zurückkehren" von Siricius (Ep. ad Him. Ep. Tarrac. c. 5. Bei Migne, P. L. XIII, 1137) von Rückfälligen gebraucht. Ueberdies war das unter Licin Vorgefallene durch den vorausgegangenen Canon abgemacht und ist es kaum denkbar, daß die einfache Theilnahme am

Kriege des Licin gegen Konstantin ebenso streng, ja noch strenger beurtheilt worden wäre, als wirklicher Abfall. Es ist also die Rede, scheint mir, von solchen, die nach der Taufe den Gürtel der Zucht wieder ablegten und in gar grobe, namentlich Fleischessünden gefallen sind. Das μὴ ist am Schlusse nicht zu streichen. Die ὅσοι am Ende stehen im Gegensatz zu den ὅσοι in der Mitte; während diese ihre Umkehr thatsächlich kundgaben, haben jene ihre Ausschließung gleichgültig ertragen, daher auch die Verschiedenheit ihrer Behandlung. — Ist nicht die im 8. Canon von Nicäa geforderte Cheirotomie einfach die aus dem Ketzertaufstreit bekante manus impositio in poenitentiam? Auf derselben Seite (408), wo dieser Canon besprochen wird, ist auch ein sinnstörender Druckfehler zu verzeichnen; statt „Cäcilian" ist nämlich in der vorletzten Z. „Cornelius" zu lesen.

Zu den das Keuschheitsgelübde betreffenden Canones der ersten Jahrhunderte möchte ich mir noch einige Bemerkungen erlauben. Wenn auch die Unterscheidung zwischen virgines velatae und non velatae darin noch keinen Ausdruck findet, so darf doch, wie mich dünkt, dieser Unterschied bei Erklärung derselben nicht ganz außer Acht gelassen werden. Zum ersten Male tritt dieser Unterschied in einer Dekretale des Papstes Siricius hervor (ep. x. ad gall. episc. n. 3. u. 4. Migne l. c. p. 1182), und zwar mit der rechtlichen Folge, daß eine virgo velata dem ehelichen Umgang mit ihrem Mitschuldigen, dem sie, um das Vergehen zu bedecken, den Namen „Gemahl" gegeben hat, für immer entsagen muß, dagegen eine puella, quae nondum velata est, sed proposuerat sic manere, mit ihrem Gemahl nur eine Zeitlang Kirchenbuße zu üben

brauchte, um wieder zur Kommunion zugelassen zu werden. Hiemit im Einklang beschloß die erste Synode von Toledo c. 16: hat eine gottgeweihte Jungfrau geheirathet, non admittatur ad poenitentiam, nisi adhuc vivente ipso viro, *caste* vivere coeperit, aut postquam ipse decesserit (cfr. c. 19. Hard. I. 992). Die letzten Worte erklären hinlänglich, in welchem Sinn das vorausgegangene caste hier verstanden werden muß. Eine solche Ehe schien also damals rechtlich gültig gewesen zu sein (cfr. Aug. de bon. vid. n. 12. Ed. Migne VI, 438), aber der eheliche Umgang war derart verboten, daß man ihn vollständig aufgeben mußte, um auch nur zur Buße zugelassen zu werden. Was eine noch frühere Zeit angeht, so unterscheidet auch schon der h. Cyprian zwischen Jungfrauen, „die fest und ohne Rückhalt ein- für allemal ihren Stand gewählt“ und solchen „welche sich aufrichtig (ex fide) Christo gelobt haben“ (ep. 4. Ed. Hartel). Den ersteren wird, das scheint aus dem ganzen Zusammenhang hervorzugehen, jede Möglichkeit eines erlaubten ehelichen Umganges abgeschnitten, während derselbe den letzteren, natürlich unter gewissen Umständen und Bedingungen, sogar angerathen wird. Anlangend die griechische Kirche, so hat Bingham (Origines l. 7. c. 4. T. III. p. 100 Hal.) in der für unsere Frage sehr wichtigen Stelle des h. Epiphanius (haeres. 61. n. 7. Ed. Migne I, 1090) nicht beachtet, daß hier nur von solchen die Rede ist, „die nicht vor den Menschen, sondern blos vor Gott Profeß gethan haben“, und sich erlaubt, in der Uebersetzung auch noch den Zusatz „virginitatis professus“ aufzunehmen, der im Griechischen gar nicht steht. Ferner will Bingham das bezügliche Gesetz Jovians blos gegen raptores gekehrt sein lassen, was ge-

radezu dem Wortlaut widerspricht (cfr. Soz. VI, 3 u. L. 5. Cod. I. 3). Wohl setzt der 19. C. der Synode von Ancyra „alle, welche Jungfrauschaft gelobten und das Versprechen brachen," den Bigamis gleich, doch nur bezüglich der Strafe, nicht aber rücksichtlich anderer Punkte; übrigens hat der h. Basilius (ad Amphiloch. ep. 199. c. 18) nicht blos diese Strafe verschärft, sondern auch die Nothwendigkeit einer eventuellen Trennung von Mitschuldigen als ganz zweifellos hingestellt. Sind diese Ausführungen richtig, dann mußten C. 13 von Elvira und C. 19 von Ancyra (S. 161 u. 233), ebenso c. 15 von Chalcedon (in Bezug auf die Mönche vgl. Basil. a. a. O. c. 19) etwas anders aufgefaßt werden.

Auf S. 171 ist zu C. 38 der Synode von Elvira eine Notiz aus Mayer (Geschichte des Katechumenats, Kempten 1868) hinzugefügt, die jedenfalls der Kritik unterworfen bleibt. Jener Canon soll als Beweis dafür dienen, „daß nur die Händeauflegung ohne Chrismation Materie der Firmung gewesen sei, weil man letztere, die Chrismation, schon bei der Taufe angewandt habe." Handauflegung ist nun allerdings die gewöhnliche Benennung für die Firmung; allein daneben kommt sehr frühzeitig auch der Name „Besiegelung, signaculum spiritale" vor (vgl. Clem. Alex. Quis div. c. 42; Papst Cornelius bei Eus. h. e. VI, 43; die arab. Kan. 19. n. 12. 13 ed. Haneb. p. 76). Daß aber, wie Mayer (S. 197) behauptet, „das Sakrament der Handauflegung ohne Rücksicht auf die Salbung und wohl sogar abgesehen von der Kreuzeszeichnung als signaculum spiritale bezeichnet worden sei, dafür ist der Beweis nicht erbracht worden. Am allerwenigsten darf hiefür, wie es Mayer thut, Innocenz I. angeführt werden,

der (Ep. ad Decent. episc. Eug. c. 3. Bei Migne P. L. XX, 555) geradezu von der Salbung die Bezeichnung signare herleitet. Auch der Sinn des 2. Can. von Orange ist zu dunkel und dessen Text zu schwankend, als daß er für diese Behauptung eine sichere Ausbeute liefern sollte. Vielleicht wollte derselbe nichts anderes besagen, als was später in den Synodal-Statuten des h. Bonifacius (Hefele, Ccg. III, 545) einen Ausdruck fand, daß nämlich kein Priester reisen durfte ohne das h. Chrisma und das geweihte Oel und die heilbringende Eucharistie, damit er immer bereit sei, sein Amt zu vollziehen. Wie dem aber auch sei, jedenfalls unterliegt Mayer's Ansicht, namentlich wenn sie als These aufgestellt wird, gerechten Bedenken. — Schließlich möchte ich zum 13. C. der Synode von Ancyra (S. 231) noch bemerken, daß man vielleicht im Gegensatz zu den Chorbischöfen auf dem Lande unter den „Priestern in den Städten" die wirklichen Bischöfe in diesen Städten verstehen könnte. Auch scheint der Parallelismus diesen Sinn zu fordern.

Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß Ref. durch das Gesagte sich nicht so sehr Ausstellungen erlauben, als vielmehr einen thatsächlichen Beweis liefern wollte, welches Interesse ihm auch diese zweite Auflage des umfangreichen Werkes gewährt hat. Hoffentlich wird der hochwürdigste Herr Verf. Zeit und Muße finden, auch den folgenden Bänden zur zweiten Auflage die gleiche Aufmerksamkeit widmen zu können.

Prof. Peters in
Luxemburg.

2.

Descriptiones Terrae Sanctae ex saec. VIII. IX. XII. et XV. S. Willibaldus. Commemoratorium de casis Dei. Bernardus Monachus. Innominatus VII. Johannes Wirziburgensis. Innominatus VIII. La Citez de Jherusalem. Johannes Poloner. Nach Hand- und Druckschriften herausgegeben von **Titus Tobler.** Nebst einer Karte. Leipzig 1874. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Ueberblickt man Dr. Titus Toblers Arbeiten, so findet man, daß sie (abgesehen von den Karten) in 2 Classen zerfallen. Denn 1) hat er seit 1835 bis 1865 vier Reisen ins heilige Land unternommen und waren die Früchte dieser Reisen sowie eingehender Studien derartige wichtige Bücher, daß diese in der Bibliothek jedes Palästinafreundes sich befinden. Wenn er in diesen Werken über manch' eine längst liebgewordene Tradition mit zersetzender Lauge hinfährt, daß ihr alterthümlicher Schimmer erblaßt, wenn er in manch' einem Falle das Richtige nicht getroffen hat: so bietet er hinwieder in der zweiten Reihe seiner Arbeiten einen Theil des Arsenales, aus dem er seine Waffen geholt und das auch allerdings verdient, von denen, die ihm entgegenarbeiten, tüchtig ausgebeutet zu werden. Es sind Quellen aus dem 4. bis ins 15. Jahrhundert, aus denen der Traditionsfreund immerhin in vollen Zügen trinken mag: denn Tobler bemüht sich, einen handlichen und möglichst sicheren Text zu liefern. Diese 21 Schriften sollen in keiner Bibliothek eines Palästinaforschers fehlen. Sie kommen einem tiefgefühlten Bedürfnisse entgegen: denn Jeder, der von einer größeren Bibliothek entfernt wohnt, hat es längst gewünscht, des langen Suchens nach manchen schwererreich-

baren Folianten enthoben zu werden und wenigstens die wichtigsten Zeugen in handsamer, kritischer Ausgabe zu besitzen. Eine solche Sammlung bietet Tobler in seinen Arbeiten, und wenn er selbst nichts Neues gebracht hätte, so müßten wir seinem rastlosen Eifer dankbar sein.

Unter den oben angeführten Descriptiones sind nur der Innom. VII und VIII und Johannes Poloner völlig neu; das Commemoratorium ist, obwohl schon einmal von de Rossi herausgegeben, nun in einer verbesserten Gestalt einem größeren Leserkreise zugänglich geworden; die übrigen sind wohl längere Zeit bekannt, jedoch dienen sie der Sammlung zur Zierde.

Gehen wir der Reihe nach etwas auf dieselben ein.

I. Die „Vita seu hodoeporicon S. Willibaldi“ bringt T. in ihren beiden Rezensionen. Die erste stammt aus der Hand einer Verwandten des Heiligen, einer Nonne von Heidenheim. Sie erzählt seine Jugendgeschichte (er ist geb. ca. 700), wie er ins Kloster kam und nach Rom wanderte (720 zu Martini). In Rom blieb er bis 722. Von da zog es ihn nach dem hl. Lande. Mit zwei Gefährten kam er nach Cypern, wo sie das Osterfest 723 feierten. Den Boden Syriens betraten sie zu Antaradus und mußten, wohl durch die Umstände gezwungen, zunächst nach Emessa, wo der Chalif zeitweilig seinen Sitz hatte. Mag sein, daß der Bildersturm, welchen Jezid II. in den eroberten christlichen Provinzen erregte, Schuld daran hatte, daß sie nicht gleich nach Jerusalem wandern konnten, sondern erst sich Reisepässe verschaffen mußten. Sie kamen nach Damaskus und es würde uns freuen, von jenem hohen Beamten etwas zu erfahren, der der Vater des letzten großen griechischen Kirchenvaters Johannes Damascenus

war. Aber Willibald hörte nichts von ihm, obschon er seinen milden Arm schon in Emessa mag gefühlt haben.

Zu Martini 723 sind sie in Jerusalem und auf ihren weitausgedehnten, wohl manchmal durch Umstände erzwungenen, Kreuz- und Querzügen berühren sie viermal die hl. Stadt, verweilen auch längere Zeit in derselben. Im Herbste (30. Nov.) 726 verlassen sie zu Tyrus den Boden Palästinas und kommen 6. April 727 nach Constantinopel, wo sie durch 2 Jahre wohnen. So fällt ihre Ankunft in die Zeit jenes Dekretes Leo des Isauriers (726), durch welches er den Bildersturm begann. Und doch erfahren wir nichts darüber aus Willibalds Diktat, vermuthlich weil er Reclusus an der Andreaskirche war, wo er sich täglich am Anblicke der Ruhestätten der HH. Andreas, Timotheus, Lukas und Johannes Chrysostomus erlaben konnte. Nur einmal ging er nach Nicäa, um dort die Kirche zu sehen und berichtet denn auch, daß er in derselben die Bilder der Bischöfe sah, die zum Concile hier versammelt gewesen. In Begleitung der päpstlichen und kaiserlichen Gesandten kam er 729 nach Italien und traf im Spätherbste zu Montecassino ein. Nach zehnjährigem Aufenthalte kam er auf die Aufforderung des Papstes Gregor III. nach Deutschland, wurde 740 zum Priester, 741 zum Bischofe von Eichstätt consekrirt. Er starb in hohem Alter. — Die Schilderung seines Lebens, wie sie die Nonne gibt, ist treuherzig und einfach; was allein aus ihrer Feder floß und nicht von Willibald erzählt, diktirt, ja theilweise vielleicht auf Zetteln ihr übergeben wurde, kann von Schwulst und Schwerverständlichkeit nicht freigesprochen werden. — Wir heben zunächst nur kurz die Wanderung im Josaphatthale heraus. S. 32: Da sah der Bischof im Thale eine Marienkirche und in

der Kirche war das Grab der hl. Jungfrau, nicht als ob ihr Leichnam drin ruhete, sondern zu ihrem Angedenken. Und nachdem er dort gebetet bestieg er den Oelberg, der dort östlich das Thal überragt. Und auf dem Oelberge (jedenfalls noch am Fuße desselben) war jetzt eine Kirche, wo der Herr vor seinem Leiden betete .... und von dort kam er zur Kirche auf dem Berge selber oben, wo der Herr in den Himmel aufgestiegen .... Die Kirche war ungedeckt und in ihrer Mitte ein prächtiges Kunstwerk aus Erz getrieben, 4eckig: eine Lampe war mitten drinn, ganz mit Glas umkleidet, daß sie auch im Regen brannte. 2 Säulen standen nahe der Süd- und Nordwand: sie erinnerten an die beiden Männer die da sprachen: Viri Galilaei, quid statis aspicientes in coelum? Und wer zwischen Mauer und Säule durch konnte, war ledig seiner Sünden. (Versteht sich, nicht wegen seiner Geschicklichkeit oder Magerkeit: sondern sicher nur, wenn er und weil er reumüthig seiner Sünden gedacht und sich ihrer im Sakramente entledigt hatte. Wir finden hier den Anfang der Pilgerablässe. Denn nur von einem solchen kann hier die Rede sein.)

In dem Vorläufer der Noten zu Willibald hat T. mit Fleiß alles zusammengestellt, was in das Verständniß des Autors einführen kann. Nachzuholen wäre nur die Venezianerausgabe des Mabillon, Acta Sanctorum Ord. S. Ben. 1734, die gerade dem Ref. vorliegt. — Dann hätte Ref. gerne gewußt, was es für eine Bewandtniß mit der von Potthast, Wegweiser S. 933 angeführten Erlanger Handschrift No. 230 (membr. saec. xiij) habe, warum Tobler sie nicht benutzt? Ob sie denn Willibald etwa gar nicht enthalte?

Auch kann Ref. die Bemerkung nicht unterdrücken, es

hätte T. denn doch manche Leseart des Mab. selbst gegen den Codex Frisingensis acceptiren können; z. B. S. 7, Z. 3 triennium, wo Mabillon triennio, ib. Z. 10 angere, wo M. anxiari liest. S. 7. Z. 7 ist das Wort status, wo M. richtig flatus hat, wahrscheinlich nur Druckfehler.

Zu S. 6 und S. 316 sacerdotis atque pontificis ist zu erinnern, daß die Verfasserin nur an Willibald, nicht an den Papst denkt. Der Titel Pontifex konnte und kann als Ehrenprädikat immerhin einem Bischofe gegeben werden: denkt man doch auch beim Worte: Pontificale (Rituale) nicht zunächst an den Papst, sondern an Personen mit bischöflicher oder quasibischöflicher Würde.

S. 21 und S. 328 ist ein etwas unliebsameres Mißverständniß und es thut uns leid, dasselbe überhaupt in einem so werthvollen Buche zu finden. „Ob heutzutage die Römischkatholischen auch so Antheil nähmen" an einer fremden Liturgie? Als Willibald reiste, war jener verhängnißvolle Riß zwischen orientalischer und occidentalischer Kirche nicht geschehen (angebahnt war er wohl, besonders durch das Conc. Trullanum oder Quinisextum), aber bis dort und gerade noch im Bildersturme gingen die Rechtgläubigen beider Kirchen Hand in Hand: gegen das Eindringen der Irrlehre, gegen die Vergewaltigung der Kirche durch die Kaiser. — Ob Willibald mit Irrlehrern die Liturgie gefeiert hätte? Diese Frage ist entschieden zu verneinen. — Ob ein griechischer Orthodoxer im Oriente jetzt mit dem Lateiner quoad sacra etwas zu thun haben wolle? Das wäre eine interessante Gegenfrage. —

S. 26 Z. 12 wird wohl die Lesart magno honore Dominica deutlicher sein; daß unter Dominica hier und in p. 35 Z. 15 „Kirche" zu verstehen sei, hat schon Suttner

in der Edition des Hodoeporicon S. 9 Note 6 und S. 12 Note 2 (Eichstätt 1857 Beilage zum Pastoralblatt) nachgewiesen; an letzterer Stelle des Willibald wird sicher an den großen Ruf gedacht werden müssen, in welchem die Kirche steht.

Was hier aus vorliegendem Buche erwähnt und zurecht gerückt ist, ist keineswegs der Ausfluß leichtsinniger Recensenten-Tadelsucht: sondern ist wohl erwogen, denn die Sache verdient alle ernste Würdigung.

II. Wir übergehen die Lebensbeschreibung des Heiligen nach dem Anonymus und wenden uns zu einem höchst interessanten Stücke, welches auf S. 77—84 vorliegt: Commemoratorium de casis Dei. Es sind nur 60 Zeilen aus einer Baslerhandschrift, nach einer diplomatisch genauen Abschrift des Oberbibliothekars Dr. Lieber von Tobler ergänzt und erläutert. Manches mag nach des Herausgebers eigenem, bescheidenem Ausspruche kühn genug erscheinen (S. 263). Aber wir wissen kaum etwas besseres zu bieten, wenn es nicht eher annehmbar wäre, S. 80 Z. 20 zu dem pa.... zu ergänzen: palaea-Laurae monasterio; oder palaeomonasterio — cfr. Acta SS. Boll. 20. März p. 171 col. 1. No. 31 (?) Das größere Publikum, dem doch die Veröffentlichung dieses Stückes durch de Rossi (Bulletino di Archeologia christiana 1865 p. 84 sq.) nicht zugänglich war, wird für diese neue Herausgabe dankbar sein. Es ist eine, wie es scheint, officielle Angabe über die Anzahl der Kleriker und Mönche an den verschiedenen heiligen Stätten in Palästina. De Rossi setzt es noch vor das Jahr 812. — Auf den ersten Blick zerfällt es in 2 Theile und einen Anhang. Der erste Theil, Ref. citirt nach der von Tobler S. 364—368 gegebenen Abschrift, (bis Z. 24)

bespricht den Clerus der hl. Stadt und ihrer nächsten Umgebung; der zweite Theil den Clerus der weiter entlegenen Orte (bis Z. 49). Dann folgt als Anhang einiges Detail von gewissen Baulichkeiten (Stufenanzahl, Maßangaben) und eine kurze Erwähnung der Ausgaben des Patriarchen für die Kirchen der hl. Stadt und der Abgaben an die Sarazenen, die ziemlich hoch sind, trotz der Freundschaft zwischen dem Chalifen und Karl dem Großen.

Das Stück reißt plötzlich ab. — In der Zeit des regen Verkehres zwischen Harûn es Raschîd und Karl d. G., da sogar mehrere Mönche des Oelberges nach dem Westen reisten, mochte immerhin ein im Lande wohl bewanderter Mann — nur St. Stephan in Jericho und das Kloster in monte Pharan und die Cleriker von Sichem kennt er nicht genau — auf Wunsch des Papstes oder des Kaisers diese Zusammenstellung gemacht haben. Wir wissen nicht, ob sie ein Unicum ist.

Den Patriarchen umgab eine ordentliche Curie. — Eine Kirche S. Maria nova quam Justinianus Imp. extruxit mit 12 Geistlichen wird erwähnt: das kann doch nicht, wie man noch allzuhäufig glaubt, die Aksamoschee sein? — Bei St. Stephan vor dem gleichnamigen Thore im N o r d e n der Stadt, im Leprosenhause waren 13 Kranke und 2 Geistliche.

Zum Thale Josaphat stieg man auf 195 Stufen hinab. Unten lag eine Villa, ein ganzer Complex von Gebäuden und Höhlen. Zu Gethsemane gehörte vorerst das Mariengrab mit 13 Klerikern, 6 Mönchen und 15 gottgeweihten Jungfrauen. Aber noch andere Kirchen und Zellen werden erwähnt: St. Leontius, St. Jakobus u. A., dann ein Inclusus und 26 Jungfrauen, wahrscheinlich in den

σπηλαίοις τῶν παρθένων, auch eine Inclusa aus Spanien. — Eine Stiege von 537 Stufen führte den Oelberg hinan: auf demselben waren 3 Kirchen: die Himmelfahrtskirche mit 3 Weltgeistlichen, die Paternosterkirche (um mich dieses kurzen Ausdrucks zu bedienen) mit 1 Geistlichen und 3 Mönchen und eine Mariakirche mit 2 Clerikern. Auch sonst waren Inclusen auf dem Berge, 5 darunter waren Lateiner.

In Bethlehem waren an der Mariakirche 15 Geistliche und Mönche und 2 Säulenheilige nach Art des Symeon. Aber ein gar großes Kloster muß das des heil. Theodosius gewesen sein, das in Dêr Ibn Obeid östlich von Bethlehem zu suchen ist. Damals lag es in Trümmern, von Räubern zerstört. Die Staatsbibl. in München enthält im Cod. 12515 fol. 77[b] einen interessanten Beleg für das in unserem Commemoratorium erwähnte Erdbeben und für die Räuberanfälle. Da das kleine Stück bis jetzt, so viel ich erfahren kann, unbekannt ist, setze ich es hieher und glaube daran Recht zu thun.

In diebus Georii Patris sanctissimi fuit plaga maxima in Jerusalem super Christianos et Sarracenos et Judeos. Primo anno venit terre motus a Pascha usque in Pentecosten cottidie tribus vicibus et ex ipso terre motu fuit tribulatio magna. Secundo autem venit locusta et brucus innumerabilis multitudo et comedit omne fenum terre et cortices arborum et folia usque ad radices eorum. Tercio vero anno venit mortalitas tanta ut per unam portam civitatis Jerlm̄ deportarentur corpora hominum virorum et mulierum cum parvulis LXXXVI. Quarto igitur anno interfecti sunt circa Jrlm̄ propter unam cucurbitam de una parte LXXXX et de alia LX homines.

Quinto vero anno fecerunt Sarraceni predas plurimas per villas et per monasteria et Jordanem et III monasteria et in monasterio S. Sabae monachos C occiderunt, xxiiij igne cremaverunt. In ipso autem anno fuit siccitas magna ita ut Judei facerent letaniam et postularent pluviam et maior siccitas facta est. Quod videntes Sarraceni ceperunt et ipsi facere letanias pro siccitate et venit grando maxima et tempestas. Tercia autem vice fecerunt et Christiani triduanum ieiunium et misit Deus pluviam. Post hec autem Angelus Domini apparuit cuidam sancto dicens: Ista tribulatio et hec plaga ideo facta est, eo, quod diem dominicum noluerunt observare homines. Deinde servus Dei, qui visionem viderat, venit ad Georgium Patriarcham et (fol. 78) indicavit ei visionem. Tunc dominus Patriarcha summa diligentia precepit diem dominicum a vespera usque ad vesperam celebrari et quicumque non custodisset anathematizaretur. Post hec autem venit abundantia magna super terram.

Da der Patriarch Georgius von 800—807 regiert hat, so müßten die Plagen in diese Zeit fallen: 2 von ihnen sind im Commemoratorium erwähnt. Aber es scheint in diesem obigen Stücke denn doch eine Namensverwechslung stattgefunden zu haben, und wir werden mit den hier erzählten Thatsachen etwas höher hinaufrücken müssen. Unser Commemoratorium deutet eben auf eine solche Nothwendigkeit hin: Obschon das Theodosiuskloster geplündert, viele Mönche getödtet und 2 zum Kloster gehörige Kirchen zerstört worden waren, sind doch jetzt, wo der Ausweis zusammengestellt wird, schon wieder 70 Mönche da. — Aehnliches Schicksal hat S. Saba getroffen, dort sind nun schon wieder 150

oder gar 250 Mönche und scheinen die Schäden am Gebäude dergestalt reparirt zu sein, daß gar nichts vom Raubanfalle erwähnt wird. Das Fragment wird also wahrscheinlich jene großartigen Einfälle der Araber erzählen, welche 796 geschahen, und bei denen in S. Saba wirklich 20 Mönche in den Höhlen erstickt, die Städte Eleukopolis, Askalon, Gaza, Sanphea berannt wurden. — Acta S.S. Bolland. 20. März p. 167 sq. Le Quien Or. Christ. III. 313. — Man müßte also entweder annehmen, Georgius habe schon 796 regiert oder aber es müsse Elias (oder Theodorus) heißen.

Wir übergehen andere Klöster und hl. Orte und wenden uns nach Tiberias, wo ein Bischof mit 30 Samaritern residirt, 5 Kirchen und ein Nonnenkloster sich befinden. — In Sebaste war eine große Kirche, die ist aber zerstört, nur der Theil, wo des hl. Johannes Grab sich befindet, ist einigermaßen erhalten, und die Kirche mit seinem Kerker. Wahrscheinlich war auch diese große Kirche beim Persereinfalle oder 796 zerstört worden. Doch residirt hier oben ein Bischof Basilius mit 25 Klerikern und Mönchen. In jener Zeit kommt ein Bischof Basilius von Tiberias vor (800), der von Jericho hieher übersetzt worden war. (AA. SS. Boll. 13. Juli (III) 552. Nach dem Commemoratorium heißt der jetzige Bischof von Tiberias Teo ... und dieß müßte wohl der Nachfolger dieses Basilius sein. Daß ein Bischof auf dem Berge Thabor residirt, ist uns neu; damals waren schon 4 Kirchen auf dem Berge.

Wie wichtig unser Stück für die Baugeschichte des hl. Grabes ist, mag man in der scharfsinnigen Abhandlung Toblers S. 385—591 selber nachlesen.

III. Bernardus monachus, dessen Werk Tobler S. 85—99 abdruckt, war wohl schon länger bekannt, aber

schwer zugänglich. Er pilgerte 865 ins hl. Land. Es mag hier nachgeholt werden, daß Dempster in der histor. eccles. Scotorum I, 35 den Robertus monachus Scotus zum Abt von Halywood (S. Nemoris) macht und am Schlusse bemerkt: Domum reversus scripsit ingens volumen de locis terrae sanctae libr. X. Peregrinabatur 870. — Nun ein ingens volumen kann unsere Schrift nicht genannt werden und aus 10 Büchern besteht sie auch nicht. Zudem weist Tobler nach, daß Robertus ein Franke war. Beruhen die Angaben Dempster's auf Wahrheit, daß es wirklich 2 frühzeitig wandernde und beschreibende Mönche Namens Robert, gab, oder beruht alles auf Phantasie und Hypothesen? — Hergenröther, (Photius, II, 50) hält wirklich das uns vorliegende Werk für einen Auszug aus einem größeren Reisewerk. Diesen Eindruck bringt das Stück freilich hervor, aber Suttner erklärt (bis wir etwa ein großes Reisewerk Roberts in X Büchern finden) auf ganz genügende Weise das eigenthümliche Gepräge des Willibaldus und Bernardus: man habe eben die allgemein bekannte und selbst dem Schulunterrichte zu Grunde gelegte Beschreibung des Adamnanus (Arculfus, Beda) ergänzen, berichtigen wollen und in dasselbe die eigenen Erlebnisse verwoben. Wo also des Beda resp. Adamnanus Beschreibung noch aufrecht blieb, fand man sich nicht bewogen, Bericht zu erstatten. So kam es, daß Robertus besonders Aegypten behandelte, während die Wanderung durch Palästina kurz abgethan wurde. Wir sehen auch wirklich, daß Robertus p. 92 den Beda erwähnt. (Siehe Hodoeporicon S. Wil libaldi, Eichstätt 1857. S. 4.) —

Nach diesen Anmerkungen wollen wir nur Weniges mehr an T. Edition anfügen: S. 404 unter den „horrea

Pharaonis" bei Kairo darf man die Pyramiden verstehen. Die zähe Tradition hat sich bis über das XV. Jahrhundert erhalten; denn 1497 erzählt sie der Ritter von Harff und erklärt ihren Namen Kassa Pharaonis, doch weiß er auch, daß Einige sie für Begräbnißstätten der alten Könige hielten. Einen Eingang zu denselben fand er nicht.

Aus dem Texte wollen wir nur herausheben, daß die mehrfach erwähnte Mariengrabkirche von Bernardus (p. 94) als rund und oben offen (also Kuppelkirche) beschrieben wird, kein Regen fällt auf das unter der Oeffnung sich befindende Grab (wohl eine Grabkapelle.) Eben auch in der Villa Gethsemane ist die Kirche des Verrathes, in welcher 4 runde Sitze vom Abendmahle des Herrn sich befinden. Im Thale Josaphat ist auch die Kirche des hl. Leontius: hier, sagt man, wird der Herr zum Gerichte kommen.

Auf dem Abhange wohl am Fuße des Oelberges wurde der Ort des Gebetes gezeigt; und auf der Seite des Berges ein anderer Ort, wo die Ehebrecherin dem Herrn vorgestellt wurde. Daselbst war eine Johanneskirche, in welcher ein Marmorstein gezeigt wurde mit den Schriftzügen des Herrn. Vom Thale zum Gipfel war ein Milliare Entfernung: die Himmelfahrtkirche war rund, ohne Dach und mitten drin, gerade am Platze der Himmelfahrt, stand der Altar für die hl. Messe. —

IV. Für die nun folgende Besprechung der Innominati VII und VIII bitte ich den geduldigen Leser um die Erlaubniß, etwas weiter auszuholen, als ich es bisher gethan. Es soll dieses mein Referat sich über das Niveau und den Umfang einer gewöhnlichen Recension erheben und den Charakter einer Abhandlung erhalten.

Die mittelalterlichen Reisebeschreibungen lassen sich in mehrere Gruppen vertheilen; ich bespreche zunächst die Gruppe, in welche die Innominati hineingehören. Bekanntlich hat Tobler zugleich mit seinem Theodericus 4 kleine Pilgerschriften veröffentlicht, welche er mit dem Namen Innominatus bezeichnete. Daran schließen sich 2 Innominati des Referenten (Oesterr. Vierteljahresschrift für kath. Theol. Bd. V. S. 211—282. Innom. V. u. Innom. VI. Bd. VII. S. 398—438). Jetzt fügt Tobler den 7. und 8. an.

Gewiß hat es Interesse, die ungenannten Schriften, welche das hl. Land in der Zeit der Christenherrschaft zu Jerusalem behandeln, zu überblicken:

1) Die erste Schrift auch der Zeit nach, könnte immerhin Innominatus I. sein, welcher so beginnt: *Si quis ab occidentalibus partibus.* Die Handschrift, aus welcher Tobler abdruckte, entstammt dem 12. Jahrhundert. Sie enthält den Anfang einer neuen Beschreibungsweise; einmal ist sie abhängig von dem uralten Bordeauxpilger (333), dann aber kommt neues Material: z. B. Kerker Jesu.

2) *Si quis vult intrare Jerusalem.* Innom. VII. Das Initium ist ähnlich mit Innom. I., nur erscheint es hier geschraubt, ja unrichtig. Tobler versetzt ihn c. 1145. Sicher kennt er den Innom. I. und will ihn berichtigen. Auffallend müsse es ihm scheinen, warum sein Vorbild beim Tempel begann, da es den Christen doch zuerst zum Grabe Christi zieht. Wo er vom Tempel spricht, hat er des Innom. I. Worte im Gedächtniß: Ab hoc loco quantum potest arcus bis mittere . . . est templum Domini a Salomone factum. — Auch hier ist er ausführlicher

als sein Vorgänger. Deutlich klingt bei der Schilderung des Mariengrabes, die bei ihm am richtigen Orte steht, Innom. I. durch. — Die Verse, welche die Tempelwände zierten, kennt Innom. VII. schon, er erhält seinen Corrector in Joh. Wirzb. „Absolvo gentes sua crimina corde fatentes.“ Vgl. S. 102 mit 123.

Noch mag bemerkt werden, daß diese Schilderung sehr einfach ist und wie es scheint, den Ausgangspunkt in Joppe den Endpunkt aber in Nazareth, d. h. eigentlich in Accon nimmt.

3) Si quis de Joppe in Jerusalem. Codex lat. mon. (Münchener Staatsbibliothek) No. 5362 und Codex Salisburgensis (St. Peter) ccxxxiv. 7. Diese Beschreibung erwähnt Tobler in unserem Werke S. 450.

Da sie bisher unbekannt ist, wenigstens in ihrem Anfange, will ich sie hier hersetzen, obschon ich wohl weiß, daß sie mit dem Innom. V viele Berührungspunkte hat, ja zuletzt vollständig in denselben übergeht.

Cod. lat. mon. 5362 stammt aus dem XV. Jahrhundert, hat 169 foll. Papier in 4. und unsere Beschreibung hebt an auf fol. 157[b] ohne Rubrica. Hier sind die Leucae französisch Liues benannt, während der gleichfolgende Codex von Salzburg (St. Peter) den latein. Ausdruck beibehält. Codex ccxxxiv. 7. von St. Peter zu Salzburg hat auf der 12ten Quaternio letztem Blatte unsere Beschreibung; wir stellen auf eclectischem Wege, was uns als beste Lesung erscheint zusammen: Si quis de Joppe in Irlm ire voluerit ortum solis semper teneat. Extra portam civitatis sancte fuit lapidatus S. Stephanus. In civitate est sanctum sepulchrum. In choro est medium mundi, ubi Nichodemus et Joseph posuerunt corpus

Jesu. Ad exitum chori ad sinistram est mons Calvarie, ubi fuit Dominus crucifixus; ibique fecit Abraham sacrificium Deo. Subtus est Golgatha, ubi sanguis Domini saxum perforavit et cecidit super caput Adam. Retrō locum calvarie est columpna in qua Dominus fuit ligatus et flagellatus. Juxta (quoque nach Cod. Mon. — quisque nach S. Peter) quoque descensus XL graduum est locus ubi sancta crux fuit inventa ab Helena. Ad introitum sci sepulchri per descensum XL graduum est ecclesia Grecorum, ubi sancta crux que ad presens fuit (est) adinventa et ymago beate Virginis que locuta fuit beate Marie Egyptiace. — Et foras sem. sepulchrum (S. Peter sci sepulchri) contra aquilonem est Ecclesia Sci. Ciriaci et ibi est corpus eius sepultum. Ante introitum sci sepulchri contra meridiem est domus Sci. Johannis et iuxta est monasterium sanctorum monialium de Ciro (? Aro? Aco? Tiro?) et ibi circa est Ecclesia, ubi beata Virgo Maria et cetere Marie dilacerabant capillos suos in passione Domini. Ab illo loco erga montem, quantum potest arcus bis iacere est Templum Domini, in quo est magnus lapis et supra lapidem erat archa Domini, in qua erat virga Aaron et Tabule testamenti et sex candelabra aurea et urna in qua erat manna. Ad sinistrum lapidis (S. Peter lapis) apparet vestigium Jacob, ubi fuit oblatus rex regum de Virgine natus manibus iusti Symeonis. Ad dexteram apparuit Angelus Zacharie. Sub lapide est quedam spelunca ubi fuit confessio sacerdotum (Mon. sacramentum) et ibi est Sancta Sanctorum. Et ibi dimisit Dominus

mulieri peccata deprehense (Codd. deprehensa) in adulterio. Porta que respicit ad orientem dicitur speciosa et illa que ad Aquilonem dicitur *porta paradisi*. Et est fons paradisi de quo dicit propheta: Vidi aquam egredientem de Templo (Mon. egredi; Pet. de templo egredientam). Per exitum illum circa murum [est probatica piscina, ubi Angelus Domini descendit secundum tempus et movebatur aqua. Coram ianua illa Templi que respicit contra meridiem est Templum Salomonis et in angulo civitatis super murum add. S. Pet.] est baltheum (sic!) Christi et pilla. Ibique fuit Sepulchrum S. Symeonis iusti. Inter Templum et portas aureas fuerunt arbores de quibus accipiebant ramos palmarum et iactabant in via, quando Dominus transibat in Ramis palmarum. Et exinde capitur via que ducit ad S. Annam. ibi est sepulchrum eius et alia piscina. Iterum ad templum: Porta illa que respicit ad orientem dicitur *Jerusalem* et inter portam *Paradisi* et *Jrlm* ubi Sarraceni adorant, fuerat olim ara in qua Abraham fecit sacrificium de filio suo, ibique interfectus fuit Zacharias filius Barachie. Extra portam que dicitur Jerusalem fuit quedam capella de qua fuit precipitatus Jacobus frater Domini et per descensus super gradus apparent vestigia asine Domini et inferius sunt *porte auree*. Juxta turrim David est quedam capella Grecorum ubi sunt reliquie S. Johannis Crisostomi et beati Demetrii mart. Exinde capitur via ad montem Syon. In monte Syon est Ecclesia devastata ubi migravit Beata Virgo Maria a seculo. Exinde fuit ducta in

vallem Josaphat per manus Apostolorum. Coram illa Ecclesia magna est capella quedam, ubi Dominus fuit ligatus et flagellatus et ad mortem iudicatus et hec fuit *domus Cayphe* (et) *pretorium.* Supra Ecclesiam magnam est capella S. Spiritus ubi descendit (Pet. venit) super Apostolos in die Penthecostes et ibi supra quoddam altare est in que cenavit Dominus cum discipulis suis et inferius est locus ubi lavit pedes discipulorum suorum. Sub monte Syon est capella, que olim vocabatur Galilea, ubi Dominus apparuit — [Symoni et mulieribus post resurrectionem add. S. Pet.] Sub monte Syon et altero latere est natatoria Syloe, ubi illuminavit Dominus cecum natum et ibi dicitur fuisse sepultus Ysaias (Mon: Ysaac) propheta. Et suprà Syloe est Acheldemach locus et sepultura peregrinorum, ager ille sanguinis qui emptus est triginta argenteis, quem appretiaverunt (que appretiaverat: cod. Mon.) a filiis Israel (cf. Math. 27, 9). Sub portis aureis in valle Josaphat est torrens Cedron et ibi collegit David propheta quinque lapides cum quibus interfecit gigantem. Ibi iuxta est Josaphat locus et sepulchrum beate Marie Virg. Ex inde assumsit eam Dominus noster Jesus Christus. Ibique iuxta est Gethsemani locus ubi captus fuit Dominus a Judeis et apparent digiti eius in muro et exinde in quantum est iactus lapidis est locus ubi orabat ad Patrem et factus est sudor eius sicut gutte sanguinis. Ibi prope in valle est locus ubi positus fuit Josaphat rex et inde dicitur vallis Josaphat. Ibi supra est mons Oliveti ubi ascendit Dominus in celum et adhuc apparet vestigium pedis eius sinistri.

Ibi iuxta capella Graecorum, ubi est corpus beate Pelagie. Et postea iuxta est capella ubi Dominus fecit Pater noster. A monte oliveti usque Bethphage distat miliare dimidium, locus unde misit Dominus Petrum et Johannem ut adducerent sibi asinam. A monte Oliveti usque Bethaniam distat miliarium unum, ubi suscitavit Lazarum et dimisit peccata Marie Magdalene. Ab isto loco distant sex leuce usque ad quarentanam, ubi ieiunavit Dominus XL diebus et ubi temptatus est a dyabolo. Subtus est locus Abrahe et illic prope est Jericho. Inde usque ad Jordanem distant due leuce ubi Christus fuit baptizatus a Johanne et audita est vox Patris. Inde usque ad montem Synai distant octo diete, ubi Dominus dedit legem Moysi et corpus beate Katherine Virg. ibi est. De Jerusalem una leuca ad S. Heliam contra meridiem et ibi est campus floridus. Et ibi circa prope viam est sepulchrum Rachelis uxoris Jacob. Exinde ad unum mil. est Bethleem ubi Dominus fuit natus; contra nativitatem (so nach Pet. — navitatis, Mon.) est presepe Domini ubi Magi ab Oriente venerunt adorare Dominum. Ad exitum chori a dextris est puteus ubi cecidit stella. Ad sinistram sub claustro sunt Innocentes et sepulchrum S. Jeronimi presbyteri. A Bethleem usque ad locum pastorum distat unum mil. ubi Angelus Domini apparuit pastoribus [in Nativitate Domini, nocto illa gloria in excelsis a d d. C o d. M o n.] A Bethleem usque in Ebron ad sanctissimum Abraham distant quinque leuce ubi formavit Dominus Adam et ibi est corpus eius et corpora sanctorum Patriarcharum Abraham

Ysaac et Jacob. Ibique ostendit se Deus Abrahe in Trinitate ad ilicem (Codd. radicem) Mambre. De Jerusalem ad castellum Emaus sunt quinque leuce ubi ostendit se Dominus discipulis suis ut peregrinus. De Jerusalem usque ad S. Crucem distat unum mil. contra occidentem ibique crevit arbor unde facta fuit crux. De Jerusalem usque Samariam que vocatur Neapolis distant decem leuce ibi est puteus Jacob ibique locutus est cum muliere samaritana. [Et exinde usque Sebastiam duo mil. ubi fuit decollatus beatus Johannes Bapt. add. Cod. Mon.] Inde usque ad montem Thabor contra aquilonem distant decem leuce, ubi transfiguratus est Dominus coram discipulis suis. Ibi prope est mons Hermon, ubi suscitavit Dominus filium mulieris vidue. Contra orientem est mare Galilee, ubi saciavit Dominus quinque milia hominum. A monte Thabor usque ad Nazareth distant 3 leuce, ubi obumbravit Deus corpus beate Marie Virg. Ibique salutavit eam angelus: Ave Maria gratia etc. A Nazareth usque ad Chana Galilee distant tres leuce ubi fuit natus Jacobus filius Zebedeii. Terra ierosolimitana u. s. w.

Auch diese Beschreibung, die in ihrem Beginne noch die alte Phrase ortum solis semper teneas hat, geht von Joppe aus und führt den Pilger bis Nazareth. Sie gehört sicher in die Zeit der Kreuzfahrer und ist ohne exegetische Kunststücke möglich nachzuweisen, daß manches von dem, was dem Dr. Tobler auf S. 450 als zu jung für jene Zeit erscheint, doch richtig in die Zeit des Besitzes Jerusalems durch die Christen gehört.

Klarer wird die Sache abgethan werden können, wenn

man unser fragliches Stück mit dem Innom. V. vergleicht. Tobler selber führt diesen in der Bibliographia S. 19. sub 1180 circa auf. Manches von demjenigen was ihm an dem Cod. Mon. 5362 auffällt ist schon im naheverwandten Inn. V., anderes aber, wo sie von einander abweichen, weist geradezu auf das höhere Alter des Cod. mon. hin, ja auf eine Benutzung und Berichtigung desselben durch den Inn.

Der Carcer Domini ist bei dem Cod. mon. übergangen, sowie die Gräber der latein. Könige von Jerusalem: Innom. V. holt das Uebersehen nach. — Der Text des Cod. Mon. ist, wo er von der Kreuzesfundstelle spricht, verworren, so viel läßt sich erkennen: es gab 2 derartige Stellen, eine bezeichnete den Ort wo Helena, die andere den Ort wo die Lateiner zur Zeit der Eroberung Jerusalems das h. Kreuz fanden. Ein weniges deutlicher ist Innom. V. Doch kommt auch bei ihm die doppelte Erwähnung der 40 Stufen vor. (Siehe Tobler, Descrpt. S. 451).

Obschon der Cod. Mon. schließlich doch über die Tempelthore ausführlich genug ist, ist Innom. V. gleich von vornherein deutlicher, weil übersichtlich. — In der Schilderung des Tempels selber herrschen beim Cod. Mon. die alttestamentl. Reminiszenzen vor: Diese hat Inn. V. reduzirt auf dasjenige, was damals noch deutlich gezeigt wurde: z. B. Fußstapfen des Jacob, Opferstein des Abraham. — In Bezug auf die Porta speciosa korrigirt der Inn. V. die Angabe des Cod. Mon., daß es ein Ostthor sei; die Paradiespforte findet sich auch bei ihm als Nordpforte. — Innom. V. erwähnt das Claustrum Templi, Cod. Mon. habe an der Stelle unbestimmt: murum. Noch er-

wähnt Cod. Mon. wohl eine alia piscina bei S. Anna, aber erst im Inn. V. ist der Name probatica auch auf sie übertragen.

Besondere Besprechung verdient die Sionskirche: auch unser Cod. Mon. nennt sie magna Ecclesia, aber wie es scheint im Gegensatze zur Kapelle, die vor derselben steht. Wenn er sie aber Ecclesia devasta nennt, so weist das noch keineswegs auf eine Zeit nach 1187, sondern gerade in den Anfang des 11. Jahrhunderts, denn T. hat es in topogr. I, 107 richtig erzählt, diese Kirche sei 1102 oder 1103 wohl nur auf das Nothdürftigste verbessert gewesen. Erst später, beim Joh. Wirzb. erscheint die Malerei im Coenaculum, die Verse ꝛc. Es war also wohl eine würdige Ausschmückung vollzogen. (Descript. p. 136.) Am meisten beirrt der Ausdruck: *olim* vocabatur Galilea. Das beruht auf einem Mißverständniß, das der Verfasser unserer fraglichen Beschreibung sich zu Schulden kommen ließ. Wahrscheinlich hatte er von der Lokalität Galilea in der Sionskirche gehört und dieß festhaltend, glaubte er der Vulgärnamen der Gallicantuskirche sei ein veralteter. Wirklich hieß die Petruskirche auf Sion gewöhnlich Gallicantus (top. I, 174; Descrpt. p. 140) „vulgariterque Galilea appellatur“, sagt Joh. Wirzb. u. A. Das vestigium pedis sinistis auf dem Oelberge beirrt dann noch weniger, wenn man die passus pedum des Innom. V. in's Gedächtnis ruft: — auch jetzt noch zeigt man dem Pilger die Spur des linken Fußes Christi im harten Steine. (Lievin de Hanne, Guide Indicateur p. 161.) — Auch sonst hat Innom. V. die Schilderung des Cod. mon. richtig gestellt: wo sie unrichtig oder undeutlich ist, z. B. in Bethlehem beim Grabe der Unschuldigen Kinder und des h. Hie-

ronymus. — Und noch zuletzt gibt Innom. V. eine genauere, aber neuere Tradition an über den Geburtsort Jacobs des Zebedäiden.

Es war also die Beschreibung des Cod. Mon. eine Art von Pilgerführer, welche der Innom. V. seiner Schilderung ganz zu Grunde legte und sie nur verbesserte, sowohl in Tradizionen als in genauerer, durchgängiger Berechnung der Entfernungen nach Meilen. — Dieser sein erster Theil ist in sofern ein wirkliches Itinerar, als er mit Ego ivi de Accon beginnend die Etappen auf dem Wege nach Joppe und Jerusalem angibt, sowie er auch nicht in Akkon endet, sondern die Entfernung bis Certosa erwähnt. Der andere Theil aber, die Beschreibung des Königreichs Jerusalem ist wie ich jetzt erkenne, weder des Beschreibens unserer fraglichen Pilgerschrift, noch des Innom V. geistiges Eigenthum.

4) Nicht mehr über Joppe sondern auf dem oberen Wege wandert schon der Innom. II., welchen schon Tobler ungefähr in's J. 1170 versetzt. Per viam superiorem ab Accaron (Accon) in sanctam civitatem pergentibus occurrit civitas Nazareth. Er ist selbstständiger als Innom. V.

5) Innom. III. c. 1170 hat dieselbe Eigenschaft, ist aber entschieden abentheuerlich in Entfernungsangaben, Anordnung der Reise und Erzählungen, er weiß z. B. im Mariengrabe: est frequenter odor suavissimus: sed hunc odorem pretiosum non omnes homines, sed tantum virgines et casti et devoti sentiunt. — Auch müßte er von Nazareth nach Jericho, oder umgekehrt und von Jericho nach Samaria gezogen sein: Von Nazareth nach Jericho

sind 5 Tagreisen, von Jericho zur Stadt Samaria (Sichem) sind 4.

6) Klarer ist Innom. VIII.: Omnibus volentibus visitare terram promissionis. Wohl beginnt er die Beschreibung bei Nazareth, aber dieser Satz steht so abgerissen da, so ohne Andeutung, daß etwa hier ein Stück des Textes ausgefallen sei, daß ich der Meinung bin, der Anfang (Nazareth) und Schluß (Thabor) sei vom Autor (?) nur deshalb angefügt, um doch dem Leser diese bibl. Orte in Erinnerung zu bringen, wenn auch in Wirklichkeit diese Orte gar nicht berührt werden. Denn Jerusalem, das eigentliche Ziel dieser kleinen Route wird am nächsten Wege erreicht (von Joppe her), es werden nur die Orte um Jerusalem bis an den Jordan und bis Hebron besucht und die letzte Tour nach S. Johann und Emmaus zeigt, auf welchem Wege der Pilger das hl. Land wieder verläßt. Der Weg von Emmaus an den Thabor wäre wenigstens am Anfange der Reise höchst interessant; wenn die Abgerissenheit dieses Satzes nicht den obigen Verdacht erregen würde. Tobler versetzt ihn c. 1185.

7) Omnibus volentibus visitare *sepulchrum*. Kurz zu bezeichnen als Instructio bei Gretser. III, p. 129. Sie fällt nicht vor 1184. Gretser entnahm sie aus einer bayer. Bibliothek. Ich glaube den Codex, welchen Gretser kopirt haben mag, gefunden zu haben. Cod. 629 (Clm) der Münchenerstaatsbibliothek Fol. 84. Die Abweichungen des Cod. und Druckes können nicht Varianten genannt werden. Die Auslassung des Satzes gegen Ende: Inde ad Jordanem ist einfach ein Versehen des Gretser. Ganz denselben Text liefert auch der Codex Melicensis (Stift Melk an der Donau) K. 31, nur fehlt gleich am

Anfang der ohnedies nur lose vorgesetzte Satz über Nazareth. — Das eben über Inn. VIII. gesagte gilt auch von der Instructio, die im Uebrigen ohnedies mit ihm verwandt nur etwas vollständiger ist. Sie schildert nur die Sanctuarien im Süden des Landes Palästina. Ihr Ausgangspunkt ist Joppe. Sie kann nicht vor 1184 verfaßt sein.

(Häufig hängt mit einer dieser beschriebenen, das schon erwähnte und mehrfach herausgegebene Stück terra ierosolimitana in centro mundi posita est zusammen: oft findet es sich separat; oft nur der die kirchl. Statistik behandelnde Theil; auch dem Briefe des Burchardus a monte Syon u. A. ist dieses Stück angefügt; cfr. Tobler, Descript. S. 501.)

8) Der Innom. VI. Pseudobeda gehört in eine Classe von Abschreibungen, die den bisher geschilderten entgegengesetzt sind, indem sie auf jener gemeinsamen Grundschrift beruhen, welche Tobler das Compendium genannt hat. Dieses Werk tritt anspruchsvoll auf, vollgepfropft mit Reminiszenzen aus der h. Schrift und gelehrten Werken, z. B. des h. Hieronymus und machte wenigstens auf den Ref. den Eindruck eines offiziellen, von irgend einem wichtigen Manne verfaßten oder veranlaßten Werkes. Ton und Haltung, so ziemlich auch den Umfang lernt man aus dem Anonymus de Vogüé's (Les églises de la Terre Sainte) kennen. Auch an dieses Stück schließt sich eine kurze Geschichte des Königreiches, das in den verschiedenen Codicibus verschieden weit fortgeführt erscheint, wie jenes obige Stück terra ieros. verschiedenen Umfang hat je nach dem Codex wo es sich findet. cfr. Bibliographia p. 23. Im Cgm. 1274 (der in dem J. 1524 zu Tegernsee verfertigt wurde) geht die Aufzählung der Nationen bis zu den Maroniten. — Dieses

Compendium tritt im Innom. VI. ganz unverschleiert auf, ebenso im Roger Fretellus, dessen dürre Beschreibung geradezu ermüdend wirkt. Erkennbar ist es durch die Kälte des Tones; in den sonst so lebensfrischen Schilderungen des Theodericus, Joh. Wirzb., ja selbst in Burchardus klingen Sätze daraus nach. — Mag sein, daß wie einst Adamnanus-Beda, so in der Kreuzfahrerzeit das Compendium mit seinem Geschichtsanhange das Schulbuch für Palästinakunde wurde, bis es endlich durch den vielfach abgeschriebenen und ausgeschriebenen Burchardus von monte Syon verdrängt wurde und zwar mit Recht. — Denn selbst der so tüchtige Marin Sanudo erscheint gegen ihn als Geograph ganz schwach.

Dem Volke, dem einzelnen Pilger standen Bernhardus und Marin Sanudo und die anderen in der Toblerschen Bibliographie angeführten Werke fern genug; das interessirte sich um die Ablässe die im h. Lande zu gewinnen waren: so entstanden die Indulgenzverzeichnisse, wie sie Tobler in der Bibliographia sub 1485 anführt: ich führe zur Ergänzung den Cgm. 1274. Fol. 95—112 und den nicht uninteressanten, ehemals nach Baumgartenberg gehörenden, Linzer-Codex CCVI. 10 an, der diese Indulgenzverzeichnisse enthält. Daß sie natürlich viel älter als jene Zahl 1485 sind, beweist ihre Analyse. Doch haben sie ohne Zweifel öftere Umgestaltungen erfahren und es würde ein ernstes Eingehen in dieselben den Ref. allzuweit abführen.

V. Zu Joh. Wirzb. wollen wir nur berichten, daß T. eine gar schwierige Arbeit zu Nutz' und Frommen derer sich gemacht hat, die den Joh. benutzen wollen. Er hat den Text auseinander genommen und in besserer Ordnung wieder zusammengelegt. Die Siegel, die den rothen Faden der Darstellung bilden, sind, widerstrebend und daher doch hie und

da wiederkehrend (z. B. S. 120), herausgenommen worden. Doch vermittelt ein Index der Capitel dem Leser die Erkenntniß der ursprünglichen Form. Brauchbarer ist Johannes entschieden; ob er aber selber mit der Umgestaltung einverstanden wäre? Ich glaube, man sollte dem Leser nicht alles so verkocht und verkaut vorsetzen, sondern doch ihm und seiner Freithätigkeit Spielraum lassen. Wünschenswerther wäre ein alphabetischer Index. — Doch will ich damit der so herzlich gutgemeinten Mühe nicht ihr Verdienst und dem Herausgeber seine Freude nehmen, zumal er in

VI. der Herausgabe von „Citez" so tüchtige kritische Grundsätze befolgt hat, daß man sich daran nur erbauen kann. Diese französ. Beschreibung ist wohl schon öfter herausgegeben worden, wir sind aber sicher, daß der Toblersche alle andern Abdrücke aus dem Felde schlagen werde. Es wird den Leser unsers Aufsatzes interessiren, zu erfahren, was am Schlusse der Frankenherrschaft über Jerusalem in Gethsemane und am Oelberge war. An der Mariengrabkirche war eine Benediktiner-Abtei (S. 221). Da die Sarrazenen 1187 die Stadt einnahmen, trugen sie das Kloster ab und verwendeten das Material zur Befestigung der Stadt, die Kirche ließen sie bestehen. Nahe am Kloster am Fuße des Berges ist eine Kirche in Felsen, Gethsemani. Hier wurde Christus gefangen. Auf der anderen Seite des Weges, der zum Oelberg hinan führt, einen Steinwurf etwa höher, war eine Kirche S. Salvator. Hier hat Christus gebetet und Blut geschwitzt. Aber das ganze Thal entlang waren einst Eremiten und Reclusen, bis zum Brunnen Siloah.

VII. Johannes Poloner ist ein uns neuer Name, er reiste im J. 1422. Wahrscheinlich ist er mit jenem Jo-

hannes exul nicht Eine Person, welcher das Burchardus-exemplar rc. des Stiftes S. Peter in Salzburg verfertigte und in dasselbe folgende Notizen über seine eigene Reise einschaltete (ich zitire nach der Edition Laurent's). Zu Bethanien bemerkt er: Cum et ego Johannes exul peregrinus ibidem eram anno 1422 vidi eandem ecclesiam ab intus deturpatam ruderibus et stercoribus caprarum et ovium sine tecto et ab hominibus cohabitantibus derelictam tamquam umbraculum vinee vindemia collecta. Item sepulchrum Lazari p. 62. VII, 59). — Das stimmt ganz zu Johannes Poloners Bericht p. 246. Z. 1. Poloner sah die Ruinen der Marthakirche und Ziegenmist in der zerstörten Magdalenenkirche.

Zum Mariengrabe im Thale Josaphat: — — sexaginta. Et ego Johannes intravi et descendi anno 1422 per 48 gradus. Est autem. (Siehe Poloner p. 232. — Burch. ed- Laurent. p. 68. Z. 9.)

Zur Ostpforte von Jerusalem (goldene) — — et ad Jordanem. Ego Johannes vidi hanc portam 1482 ad orientem locatam. Sic etiam scribit. Ezechielis 44°. Octava porta . . (S. 227. u. Burch. p. 75. Z. 5.)

Zur Stiege der h. Grotte in Bethlehem (Bursch. p. 78. Z. 29.) allegavi, so hat der Codex statt assignavi. Ego autem Joh. descendi anno Dei 1422 per sedecim gradus. (cfr. Poloner S. 248.)

An allen diesen Stellen corrigirt der Johannes Exul seine einfach abzuschreibende Vorlage und er corrigirt sie merkwürdigerweise gerade so, wie es Johannes Poloner macht. Aber doch wäre der Schluß beide Personen seien

identisch, sehr übereilt; denn da sie im selben Jahre reisten, mußten ihre Beobachtungen wohl übereinstimmen.

Deutlich zerfällt der uns vorliegende Text in mehrere Theile, die mehr oder weniger originell sind. Hie und da ist es ganz deutlich, z. B. im Cap. I. De portis civitatis Jerusalem, daß er Vorlagen gehabt hat, hier speziell den Burchardus, den er wohl nicht geradezu abschreibt, aber doch augenscheinlich verbessern will. Dieß Caput kann zunächst als Einleitung gelten. Dann folgen gewöhnliche Peregrinationes, die viel Aehnlichkeit mit Pilgeranweisungen haben, aber doch in Einzelnheiten wieder sich selbständig erweisen.

Der 2. Theil ist beschreibender, man möchte fast sagen, wissenschaftlicher Natur. Er gibt mit Zugrundelegung einer Mappa die Eintheilung Palästina's, ähnlich wie Burchardus. Die Mappa hat Tobler nach Menke's Bibelatlas mit manchen Verbesserungen angefügt. — Auch darin berührt er sich mit Burchardus, daß im nachfolgenden Caput: de civitatibus et locis terrae Sanctae immer wieder Accon zum Ausgangspunkte gemacht wird, bis er endlich Galiläa ganz verläßt und Samaria und die Jordansebene beschreibt. Wie er anhebt Arabien zu erwähnen, drängt sich ihm der Text des Compendiums auf, so auch bei Südpalästina. In der Beschreibung Aegyptens ist er, soviel wir bis jetzt gesehen haben, selbständig. — Mir macht die ganze Schrift den Eindruck, als habe Poloner zunächst keinen festen Plan gehabt bei Abfassung seiner Pilgerschrift, sondern nur an Burchardus einiges verbessern wollen; da er aber mit der Schilderung der Thore fertig war, schrieb er die Reiseeindrücke aus Jerusalem und Umgebung zunächst nieder; dann nahm er den obigen Gedanken wieder auf und

blieb von nun an nur seinem Vorbilde ähnlich, ohne es (die Ausnahmen sind gering) ängstlich nachzuahmen oder auszuschreiben. — In seinem Texte ist mir nur besonders auffallend, warum er zu Beirût nicht erwähnt, daß 1421 die Minoriten in den Besitz der Salvatorkirche gekommen waren; warum er so sehr über den Hafen dieser Stadt jammert, da doch die Venezianer gerade hier ihren syr. Handel concentrirten. — Auch weiß ich nicht, wo die Salvatorkirche war, daß man auf 18 Stufen zu ihr hinabstieg. — Ein Schüler des h. Franciskus scheint er nach dieser Beobachtung kaum gewesen zu sein.

Um keine der Erwartungen zu täuschen, die man von einem Recensenten gewöhnlich hegt, muß ich auch über Ausstattung des Buches ein kräftig Wörtlein sagen: Druck und Papier sind ausgezeichnet schön, das Format sehr praktisch; der Preis aber ist ziemlich hoch; meine Buchhandlung berechnet das Buch auf mehr als 9 fl. — Ich hoffe, daß der Preis niemanden abschrecken wird dasselbe zu kaufen und daß die vorliegende, tiefer eingehende Recension ihr Scherflein beiträgt, demselben Käufer zu gewinnen. — Die Correktur ist sorgfältig; außer der selten vorkommenden Umstellung des n und u und mancher gar leicht verbesserter Fehler sind nur folgende etwas schwerer zu findende zu verzeichnen: S. 297. Z. 6. lies: Hanijeh, S. 315. Z. 15 l. iter statt ita. S. 368. l. Z. l. cellarii. — S. 375. Z. 18 l. Engelbaldus (Le Quien Or. christ. III, 347). Anderes — es ist nicht viel — verzeiht der Leser gerne dem fleißigen, alten Manne, dessen Augen nicht jugendlich mehr, sondern durch Alter und Arbeit geschwächt sind.

Diese Arbeit ist über das anständige Maß eines Referates hinausgegangen: sie sollte selber auch der Wissen-

schaft dienen; denn Tadeln und nergelndes Herumzerren eines Buches, namentlich wenn der Verf. gleich auf anderem religiösen oder wissenschaftlichem Boden steht, ist nicht schwer. Aber immer gebührt es sich, daß die Rec. der Wahrheit und Wissenschaft diene, sie fördere, entweder durch Einreißen falscher Sätze und sich blähender Größe, oder durch Hervorheben echten Verdienstes und Anlehnung fördernder Gedanken und Ergebnisse.

Stift Heiligenkreuz bei Wien.

Prof. Wilh. Ant. Neumann.
S. O. Cist.

3.

Vorschule zum **Studium der kirchlichen Kunst** des deutschen Mittelalters. Von Dr. **Wilhelm Lübke,** Professor am Königl. Polytechnikum und der Kunstschule in Stuttgart. Sechste verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 226 Illustrationen. Leipzig. Seemann. 1873. VIII, 271 S.

Vorstehende Schrift, die ursprünglich als Vorschule zur Geschichte der Kirchenbaukunst des Mittelalters erschienen war, wurde in ihrer fünften Auflage mit einem zweiten Theil, der von der Ausstattung der Kirche handelt, vermehrt. In der vorliegenden sechsten Auflage fügte der Verf. noch einen dritten Theil bei, um auch die liturgischen Gewänder und Paramente zur Sprache zu bringen, eine neue Erweiterung, die überall mit Freude begrüßt werden wird, da die angeführten Gewänder auch einen Gegenstand der christlichen Kunstthätigkeit bilden und die „Vorschule“ damit zwar noch nicht über den ganzen Bereich der „kirchlichen Kunst“ im vollen Sinne des Wortes

sich ausdehnt, aber immerhin doch alles das umfaßt, was man mit dem Worte in einem engeren Sinne bezeichnen könnte. Die Seitenzahl des Buches ist durch die Hinzufügung eines neuen Theiles sowie durch die Erweiterung, welche auch den beiden ersten Theilen gegeben wurde, von 212 auf 271, die Zahl der Illustrationen von 170 auf 226 angewachsen und der Verf. hat sich sichtlich bemüht, die Fingerzeige, welche ihm im 49. Jahrgang dieser Zeitschrift (1867) gegeben wurden, sich zu Nutzen zu machen, so daß die sechste Auflage nicht bloß eine vermehrte, sondern auch in manchen Punkten nicht unvortheilhaft berichtigte ist. Einige Leser der Schrift würden es wohl gerne sehen, wenn in dieser Beziehung noch etwas mehr geschehen und z. B. die Controverse über den Ursprung des altchristlichen Basilikenbaus wenigstens mit einigen Worten angedeutet worden wäre, anstatt daß sie wieder mit der einfachen Behauptung umgangen wird: „die Basilika, die Kauf- und Gerichtshalle der Alten, gab den christlichen Gotteshäusern mit dem Namen auch im Wesentlichen die Form.“ Doch wollen wir auf diesen Punkt kein besonderes Gewicht legen, da der Verf. sonst die ihm ertheilten Winke umsichtig befolgte.

Was den neu hinzugekommenen dritten Theil der Schrift noch besonders anlangt, so beruht er hauptsächlich auf der umfassenden „Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters“ von Dr. Bock und werden in drei Abschnitten 1) die mittelalterliche Weberei und Stickerei, 2) die Bekleidung des Altars und der Kirche und 3) die priesterlichen Gewänder behandelt. Die Darstellung ist für den Zweck der Schrift und so weit es auf dem kleinen Raum von 36 Seiten sein kann, eine den Stoff im Wesentlichen

erschöpfende und wie die Schriften des Verf. überhaupt klar und durchsichtig. Einige Punkte wurden indessen übersehen, einige Male sind auch die Ausdrücke, allerdings nach dem Vorgang von Dr. Bock, weniger genau und wir glauben dem Verf. einen Dienst zu erweisen, wenn wir für eine neue Auflage der Schrift auf diese Lücken und Unebenheiten aufmerksam machen. Vor Allem hätte nach unserem Dafürhalten wenigstens kurz angedeutet werden sollen, daß die Gewänder, deren sich die christlichen Priester in der ersten Zeit beim Gottesdienst bedienten, in der Form von den profanen Kleidern sich nicht unterschieden, wenn sie auch von schöneren und kostbareren Stoffen waren, und der Verf. hätte wohl kaum, wenn er sich dieses Moment zu klarem Bewußtsein gebracht, S. 259 von der Albe so gar apodiktisch gesagt, sie sei „aus dem mosaischen Alterthum in die christliche Kirche herübergenommen worden." Daß ferner die bischöflichen Pontifikalstrümpfe, wie es S. 249 heißt, schon in der altchristlichen Zeit erwähnt werden, dürfte kaum zu beweisen sein und auch Dr. Bock bemerkt II, 3, daß sich bei älteren Schriftstellern hierüber keine Angaben erheben lassen. Bei der Aufzählung der kirchlichen Utensilien, welche zur Bekleidung des Kelches dienen, ist die palla übersehen (s. Bock II, 262) und bei Besprechung der Kirchenfarben heißt es ungenau, das Roth komme dem Pfingstfest und den Tagen der Apostel und Martyrer zu, das Grün werde an den gewöhnlichen kirchlichen Sonntagen, die nicht zugleich kirchliche Festtage sind, angelegt. Richtiger würde der Verf., wenn er diese Sache in der Vorschule überhaupt berühren will, sich so ausdrücken: die rothe Farbe kommt an dem Pfingstfest und an den Festen der Martyrer (denn die Apostel haben sie nur insoweit als sie Martyrer sind,

wie das Fest des hl. Johannes zeigt) und die grüne an den Sonntagen von Pfingsten bis zum Advent und von Epiphanie bis zum Sonntag Septuagesima (exclusive), auf die kein kirchliches Fest fällt, sowie an den Ferialtagen in dieser Zeit zur Anwendung. Nach dem Vorgang von Bock endlich bei der Darstellung der Meßgewänder zwischen bischöflichem und priesterlichem Meßornat in der Weise zu unterscheiden, daß die einzelnen Bestandtheile beider nach einander aufgezählt werden, halten wir für die Vorschule für weniger angemessen und glauben, der Verf. würde sich in dieser Beziehung besser an die Abhandlung über „die liturgischen Gewänder" in den „Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik" von H. Dr. von Hefele anschließen, auf die wir zum Schluß noch seine Aufmerksamkeit lenken wollen. Der neuen Auflage der Vorschule aber wünschen wir, sie möge mit dem gleichen Interesse wie die früheren gelesen werden.

Funk.

4.

L'église romaine et le premier empire — 1800—1814 — avec notes, correspondances diplomatiques et pièces justificatives entièrement inédites par **M. le comte d'Haussonville** de l'académie française. 5 vol. Paris, M. Lévy frères 1870.

Wenn wir in dieser Zeitschrift noch ein Werk zur Anzeige bringen, das bereits vor vier Jahren erschienen ist, so geschieht es allein seiner Wichtigkeit wegen. Dasselbe umfaßt die Geschichte der französischen Kirche und die Beziehungen Roms und Frankreichs von der Wahl Pius VII.

bis zum Ende seiner Haft in Savona, somit einen Abschnitt aus der Kirchengeschichte, dessen hohe Bedeutsamkeit zur Genüge durch die Hauptereignisse angezeigt wird, die sich in ihm vollzogen, Abschluß des Concordates vom Jahre 1801, Reise des Papstes nach Paris zur Kaiserkrönung, Wegnahme des Kirchenstaates, Excommunication Napoleons, Gefangenschaft Pius' VII. in Savona und Fontainebleau, Concordat vom Jahre 1813 und seine Retractation, und empfiehlt sich der Beachtung wie durch die meisterhafte Darstellung, die von der erwähnten Begebenheit gegeben wird, so durch eine beträchtliche Anzahl von bisher unbekannten Dokumenten, die zur Mittheilung kommen. Am Ende seiner Aufgabe angelangt bezeichnet es der Verf. selbst als das Ziel, das er angestrebt, neue Dokumente vorzuführen, Irrthümer zu berichtigen, das vielleicht beabsichtigte Stillschweigen zu ergänzen, dessen sich die vornehmsten Personen in diesem Drama beflissen, die Wahrheit mit Leidenschaft zu verfolgen und umgekehrt über die Personen und ihre Tendenzen nur nüchterne und billige Urtheile auszusprechen (V, 331), und von den Dokumenten, die er mittheilte, erwähnen wir außer der bezüglichen diplomatischen Correspondenz und den officiellen Schreiben über die Verhandlungen zu Savona namentlich das Tagebuch des Bischofs Broglie von Gand über das Nationalconcil vom Jahr 1811 (IV, 431—486) sowie mehrere Briefe Napoleons, die die Herausgeber der kaiserlichen Correspondenz glaubten unterdrücken zu dürfen, weil sie wohl, wie es in der Vorrede des 16. Bandes verschämter Weise heißt, nicht zur Zahl derjenigen gehörten, welche Napoleon „selbst der Oeffentlichkeit übergeben hätte, wenn er sich selbst überlebend und der Gerechtigkeit der Zeiten voraneilend seine Person und sein System der Nach-

welt hätte zeigen wollen," so insbesondere zwei Briefe, in denen der Kaiser seinem Cultminister Bigot de Préameneu auseinandersetzte, wie der Gefangene von Savona zu behandeln oder vielmehr zu mißhandeln sei, um ihn gegen seinen Bedränger gefügiger zu machen, (III, 520 ff.) und einen weitern, in dem er Freiheit vom Militärdienst nur den Zöglingen der Klerikalseminarien bewilligte, deren Bischöfe ihn mit ihren Principien befriedigten (V, 453 f.).

Die Arbeit erschien großentheils schon vor mehreren Jahren in der Revue des deux mondes und die Darstellung, welche der Verf. von der Ehe des Prinzen Jerôme mit der Miß Patterson von Baltimore gab, veranlaßte eine kleine literarische Fehde (II, 409 ff.). Der Sohn des ehemaligem Königs von Westphalen, der Prinz Napoleon warf in einem Briefe an den Director der genannten Zeitschrift vom 27. Juni 1867 dem Verfasser nicht bloß Parteilichkeit gegen seinen kaiserlichen Oheim und seine Familie überhaupt vor, sondern er beschuldigte ihn noch insbesondere, daß er den Eheproceß seines Vaters nur bis zu einem Zeitpunkt fortgeführt habe, wo er noch nicht abgeschlossen gewesen sei, so daß der Leser zu einem gänzlich unrichtigen Endurtheil über ihn gelangen müsse. Die Behauptung des Prinzen geht näherhin dahin, Pius VII. habe seine anfängliche Sentenz, die Ehe des Prinzen Jerôme mit der Miß Patterson sei kirchlich giltig eingegangen worden und deßhalb nicht mehr zu lösen, bei der Verheirathung desselben mit der Prinzessin Katharina von Württemberg retractirt, indem er erlaubte, daß das Pariser Diöcesangericht durch Entscheidung vom 6. Oktober 1806 jene erste Verbindung annullirte, indem er ferner durch „seinen religiösen Repräsentanten", den Fürstprimas Dalberg, die neue Verbindung

einsegnen ließ und indem er endlich während der Restauration dem Prinzen edelmüthig ein Asyl in Rom gewährte. Wir finden es begreiflich, daß der Prinz Napoleon mit einer Darstellung der ihn so nahe berührenden Verhältnisse, wie sie, ohne übrigens die Wahrheit auch nur im Geringsten zu verletzen, der Verf. gab, nicht ganz zufrieden sein und es sich zur Pflicht anrechnen mochte, die Ehre seines Hauses zu retten, vermissen aber ebenso sehr als der Verf. die hiezu erforderlichen Beweise. Daß Pius VII. dem Pariser Diöcesangericht die Annullirung der einen Ehe erlaubt und den Fürstprimas mit der Assistenz bei der Eingehung der zweiten beauftragt habe, ist eine Behauptung, die in keiner Weise begründet wurde und die sich gegenüber der Art und Weise, wie der wohlunterrichtete Cardinal Consalvi in seinen Memoiren im J. 1811 über das Verhältniß des Papstes zum König von Westphalen sich ausspricht, geradezu als unrichtig darstellt. Der Papst hatte in der That an der Auflösung der ersten Jerôme'schen Ehe so wenig irgend einen Antheil als an der Annullirung der ersten Ehe des Kaisers und wenn er diese nachträglich anerkannte, da nach den gerichtlichen Angaben bei ihrem Abschluß die durch das Tridentinum vorgeschriebenen Formen nicht beobachtet worden sein sollten, so läßt sich das Gleiche bei jener nicht sagen; denn daß er in dem Schreiben, mit dem er die kaiserliche Anzeige von der neuen Verbindung erwiderte, der Hoffnung Ausdruck gab, es könnten nach der Prüfung, die er bezüglich der ersten Ehe vorgenommen, für die Annullirung desselben neue und giltige Gründe aufgefunden worden sein, die ihm selbst nicht bekannt geworden seien, das ist für jeden, der die Geschichte Napoleons I. und Pius VII. unbefangen würdigt, so wenig ein Beleg in dem von dem

Prinzen gewünschten Sinn als die Güte und Freundlichkeit, die dem ehemaligen König von Westphalen zur Zeit seines Exils durch das kirchliche Oberhaupt erzeigt wurde. Der Prinz Napoleon wird daher erlauben, in der fraglichen Angelegenheit einstweilen und bis er seine Behauptungen besser erhärtet, eine von der seinigen abweichende Ansicht zu haben und seine Absicht (denn etwas Anderes kann er nach unserm Dafürhalten kaum gewollt haben), einen Gewaltstreich, den sein Oheim gegen die Lehre der katholischen Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe führte, vor den Katholiken Frankreichs als einen Akt des Rechtes erscheinen zu lassen, als eine verfehlte zu betrachten.

Indem wir bezüglich des weiteren Inhaltes auf das Werk selbst verweisen, bemerken wir nur noch, daß der Verf. wiederholt andeutet, wie das Urtheil der französischen Geistlichkeit über Napoleon bisweilen so wenig mit den Thatsachen in Uebereinstimmung stehe und wie unrichtig es sei, diesen großen Kriegshelden auch in kirchlicher Beziehung mit einem Carl dem Großen zu vergleichen. Der deutsche Klerus ist zwar von einer derartigen Anschauung überall weit entfernt und die Urtheile, die in deutschen geschichtlichen Arbeiten über den gewaltigen Kaiser ausgesprochen werden, würden dem Verf. wohl kaum zu solchen Bemerkungen Anlaß bieten, wie er sie an die einheimische Geistlichkeit richtet. Sein Werk wird aber dessenungeachtet auch in unserem Vaterland nicht ohne großen Genuß und Gewinn gelesen werden.

Funk.

5.

Ignatius von Antiochien. Von **Theodor Zahn**, Doctor und außerordentlichem Professor der Theologie in Göttingen. Gotha. Fr. A. Perthes. 1873. XVI. u. 631 S. 8.

Vorstehende Monographie überragt alle Schriften, welche in neuerer Zeit über den berühmten Martyrer der Hauptstadt Syriens erschienen sind, wie durch die Weite des Umfanges so durch die Gründlichkeit der Untersuchung. Der Verf. reiht sich an die Theologen an, welche die von Eusebius erwähnten sieben ignatianischen Briefe in ihrer kürzeren Recension als ächt anerkennen und zeichnet auf Grund desselben wie auf Grund anderweitiger beglaubigter Nachrichten im dritten Abschnitt seines Buches die Christenverfolgung in Antiochien, der Ignatius zum Opfer fiel, den Proceß und die Reise des Martyrers, die Kirchenverfassungsverhältnisse, das Gemeindeleben und den Gottesdienst sowie die häretische Bewegung, wie sie uns in jenen Dokumenten entgegentritt; er entwirft ferner im vierten Abschnitt ein Bild von der Persönlichkeit und Denkweise des antiochenischen Bischofs als Mensch und Martyrer, als Kirchenmann und als Theologe und erhärtet im fünften die Aechtheit der ignatianischen Briefe und des Polykarpbriefes, des letzteren, da er so eng mit jenen zusammenhängt, daß beider Schicksal identisch ist, wie er thatsächlich in der Regel für eine Fiction oder für interpolirt erklärt wurde, je nachdem jene in ihrer Siebenzahl selbst als das Werk eines Fälschers oder Interpolators erschienen. Die beiden vorausgehenden Abschnitte handeln von den Nachrichten über Ignatius und von der Geschichte seiner Briefe seit dem Kirchenhistoriker Eusebius. Der Verfasser verlegt die Entstehung der längeren

Recension und die Erdichtung von fünf weiteren ignatianischen Briefen in die ersten Decennien nach der Mitte des vierten Jahrhunderts und ist geneigt, sofern es erlaubt ist zu rathen, in dem Pseudoignatius den Bischof Acacius zu erblicken, der das Leben des B. Eusebius von Cäsarea schrieb und ihm auf seinem Stuhle nachfolgte. Was die verschiedenen Martyrien anlangt, welche auf uns gelangt sind, so spricht er sich mit Recht für die Ursprünglichkeit der beiden griechischen aus, welche das eine in einem colbertinischen, das andere in einem vatikanischen Codex (letzteres erst durch Dressel, Patrum apostolicorum opera 1857 edirt) entdeckt wurden und die, so verschieden sie unter sich selbst sind, sich je als ein einheitliches und geschlossenes Ganzes darstellen, und erklärt alle übrigen, welche Bestandtheile aus diesen beiden enthalten, für eine spätere Compilation, so insbesondere das armenische Martyrium, dem von seinem Herausgeber Aucher selbst der Charakter der Ursprünglichkeit und Aechtheit zuerkannt werden wollte. Die Frage aber, ob das martyrium colbertinum, das hier allein ernstlich in Betracht kommen kann, selbst ächt sei, wird verneint und zu den schon früher von Anderen geäußerten Bedenken gegen die Aechtheit noch eine Reihe von weiteren beigebracht, so daß es schwer sein wird, dieses Dokument noch länger als einen Bericht der Begleiter des hl. Ignatius, wofür es sich selbst ausgibt, aufrecht zu erhalten, und daß zum Mindesten beträchtliche Interpolationen werden angenommen werden müssen, womit das Martyrium dann selbst in seinem Werthe beträchtlich sinkt. Daß neben diesem Urtheil über die Martyrerakten das durch andere Nachrichten sicher gestellte Martyrium als Thatsache wohl bestehen kann, wurde bereits angedeutet und der Verfasser nimmt hier nach dem Vor=

gang von Uhlhorn (Zeitschrift für die historische Theologie 1851) mit Recht an, daß Ignatius durch den Statthalter von Syrien, nicht durch Kaiser Trajan, in Antiochien verurtheilt und als Verurtheilter nach Rom geschickt wurde, um dort zum Ergötzen des Volkes eine Speise der Löwen zu werden. Der Brief des Bischofs an die Römer setzt eine Verurtheilung voraus und daß eine Versendung von Verurtheilten von den Provinzen in die Reichshauptstadt doch nicht so absolut gegen alles römische Rechtsverfahren war, wie im Jahrgang 1873 S. 120 dieser Zeitschrift behauptet wurde, dürfte zur vollen Genüge aus der oft angeführten Stelle in den Digesten lib. XLVIII. tit. 19, l. 31 erhellen, die lautet: Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet; sed si ejus roboris vel artificii sint, ut digne populo romano exhiberi possint, principem consulere debet; ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissu principis non licere Divus Severus et Antoninus rescripserunt. Denn indem dieses Gesetz, das von Antoninus Pius gegeben und von Septimius oder Alexander Severus erneuert wurde, dem Mißbrauch entgegentritt, der mit den Verurtheilten getrieben wurde, setzt es denselben als faktisch voraus und die römische Rechtspraxis bietet so nicht den geringsten Anhalt, um den Transport des hl. Ignatius in die Reichshauptstadt nach seiner Verurtheilung zu bestreiten. Bei dem angeführten Urtheil über die Martyrerakten ist natürlich, zumal gerade auf die Daten derselben am allerwenigsten zu bauen ist, auf eine genaue Zeitbestimmung für den Tod des hl. Ignatius zu verzichten, da auch die übrigen Nachrichten, auf die wir in dieser Beziehung angewiesen sind, theils unbe-

stimmt theils weniger zuverlässig sind. Als sicher und fest kann nur angenommen werden, daß, wie von den Alten einstimmig berichtet wird, der Tod des Heiligen während der Christenverfolgung Trajans, somit, da diese, soweit wir unterrichtet sind, nicht sofort mit dem Beginn, sondern etwa erst mit dem zweiten Drittel der Regierung des genannten Kaisers anfing, in den Jahren 105—117 erfolgte, und der Verf. bleibt bei diesem Resultate stehen. Da indessen alle alten Historiken, soweit sie sich auf eine genauere Zeitangabe einlassen, wie Eusebius in seiner Chronik, der Verfasser des Chronicon paschale, Hieronymus in seinem catalogus und auch die Verfasser der ignatianischen Martyrerakten, die immerhin einer sehr frühen Zeit angehören, wenn auch ihre Abfassung durch Begleiter des Heiligen nicht anzunehmen ist, das Martyrium einstimmig in die Jahre 105—108 oder deu Anfang der trajanischen Verfolgung verlegen, so dürfte diese Angabe wenigstens als eine sehr wahrscheinliche zu betrachten sein. Weiter aber dürfte nicht mehr zu gehen und der Streit für ein bestimmtes Todesjahr des hl. Ignatius als ein Streit, der mit unseren Mitteln nicht mehr zu schlichten ist, zu sistiren sein.

Der Verf. hat in seiner Kritik und Auffassung der ignatianischen Briefe im Allgemeinen eine große Unbefangenheit gezeigt und Lehre und Charakter des Bischofs von Antiochien treffend dargestellt. Was er aber über die kirchliche Verfassung und den Gottesdienst am Anfang des ersten Jahrhunderts sagt, ist in dem einen und andern Punkt zu beanstanden. Wenn er bemerkt, daß der monarchische Episkopat außerhalb Palästinas damals nur noch in den Kirchen Syriens und Kleinasiens bestanden habe und daß hier der Einfluß zu erkennen sei, den die Kirche Je-

rusalems auf die benachbarten Länder ausgeübt habe, so kann er sich allerdings darauf berufen, daß nach dem mit den ignatianischen Briefen eng verbundenen Polykarpbrief in Philippi der Episkopat noch nicht bestanden zu haben scheint, hat aber damit seine These noch nicht vollständig bewiesen, da seine Auffassung dieses Briefes keineswegs über allen Zweifel erhaben ist und daher das Zeugniß des Bischofs von Antiochien noch mehr ins Gewicht fällt als das des Bischofs von Smyrna. Ignatius spricht offenbar, wenn man seinen Worten nicht Gewalt anthut, von dem Episkopate als einem der Kirche wesentlichem und überall vorhandenem Institut und, die starken Ausdrücke, deren er sich gegen diejenigen bedient, die sich dem Gottesdienst des Bischofs entziehen und eigene religiöse Versammlungen veranstalten, haben nur bei dieser Anschauung vom bischöflichen Amt ihre volle Berechtigung. Ad Eph. c. 3 spricht er bekanntlich geradezu von *ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες* und ad Trall. c. 3 sagt er, daß es ohne Bischof, Priester und Diakon keine Kirche gebe. Der Verf. glaubt zwar jene Stelle so verstehen zu dürfen, als ob Ignatius nur von den vorhandenen Bischöfen rede, soweit er sie kenne, und in dieser faßt er das Wort *ἐκκλησία* im Sinn von kirchlicher Handlung, so daß den Gegensatz nicht eine Gemeinde bilden würde, welche der gedachten Institute entbehrt, sondern ein kirchliches Handeln, wie Abendmahlsfeier oder sonstige gottesdienstliche Versammlungen, welches ohne Wissen und Willen, ohne directe oder indirecte Leitung des an der Spitze stehenden Bischofs und der ihm untergeordneten Presbyter und Diakonen vor sich geht. Allein eine solche Interpretation schöpft ihre Kraft nur aus der Voraussetzung, daß der Episkopat am Anfang des zweiten

Jahrhunderts noch eine lokale Institution gewesen sei, und wer nicht mit dieser an die ignatianischen Briefe herantritt, wird schwerlich auf jene Auslegung verfallen. Bei diesem Sachverhalt wird man aber den Umstand, daß Polykarp in dem Briefe an die Philipper einen Bischof dieser Gemeinde nicht erwähnt, nicht zu sehr betonen dürfen, zumal die Erscheinung, so auffallend man sie auch auf den ersten Anblick finden mag, nicht völlig unerklärlich ist. Ohne zu wiederholen, was in dieser Beziehung bereits gesagt wurde, heben wir nur das Eine hervor, daß Polykarp auch die Presbyter und Diakonen in seinem Schreiben nur erwähnt, um Ermahnungen an sie zu richten und zwar hauptsächlich solche, wie sie der Fall des Presbyter Valens nahe legte — eine Anrede, wie sie der Bischof von Smyrna gegenüber einem vielleicht älteren Collegen nicht angemessen finden mochte. Daß er aber des Bischofs auch nicht in anderer Weise gedachte, dafür lassen sich wiederum ebenso gute Gründe anführen, als sie der Verf. für seine These vorbrachte, und wir können letzterer um so weniger beistimmen, als wir nicht einzusehen vermögen, wie die Episkopatsidee in ihrem Siegeslauf durch Syrien und Kleinasien auf einmal vor den kleinen Gewässern des Hellespont so gänzlich sollte Halt gemacht haben. Die Bischöfe mögen allerdings von ihrer Gewalt einen verschiedenen Gebrauch gemacht und die einen ihre Rechte mehr betont haben als die anderen, der Episkopat als solcher aber tritt uns in den ignatianischen Briefen als ein der Kirche wesentliches und darum in allen Kirchen vorhandenes Institut entgegen.

Unsere abweichende Anschauung über den Gottesdienst und näherhin die Frage, ob am Anfang des zweiten Jahrhunderts Agape und Abendmahl noch überall vereinigt oder

bereits da und dort wenigstens getrennt waren, betrifft weniger die ignatianischen Briefe, die in dieser Beziehung keinen bestimmteren Anhaltspunkt darbieten, als den bekannten Brief des Statthalters Plinius an Trajan. Der Verf. sieht in ihm eine Verbindung von Abendmahl und Agape, wir glauben ihn aber eher im entgegengesetzten Sinn auffassen zu dürfen, da nach dem Berichte Justins Apol. I. c. 65—67 wenige Decennien später die Communion bereits allgemein mit dem Frühgottesdienst verbunden war und nach der Schilderung des christlichen Frühgottesdienstes und der Agape durch Plinius eher mit jenem als mit dieser in Verbindung zu setzen ist. Der Scheidungsproceß von Eucharistie und Liebesmahl wird daher schon früher begonnen und nicht erst in den Jahren 110—150 sich vollzogen haben und es steht Nichts gegen die Annahme, daß die schon von dem Apostel Paulus I. Kor. 11, 20 ff. gerügten Mißstände den ersten Anstoß gaben, die anfängliche Verbindung zu lösen.

Funk.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundfünfzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1874.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Antiochus IV. Epiphanes nach der Weissagung Dan. 11, 21 — 12, 3 und der Geschichte.

Von Prof. Wiederholt in Hildesheim.

Durch das babylonische Exil kamen die Juden nicht nur in engere Berührung mit den Heiden, sondern geriethen auch in dauernde Abhängigkeit von ihnen und erfuhren fortan die Leiden, welche nothwendig aus einer solchen Verbindung für sie entstehen mußten. Aus ihrem Vaterlande weggeführt lebten sie zerstreut in der Provinz Babylon, preisgegeben der Willkür und dem Uebermuthe ihrer stolzen Sieger. Ihr Gott ward verhöhnt, weil er sie nach der Meinung ihrer Herrn nicht hatte zu schützen vermocht; sein Gesetz zu halten, ward ihnen sehr erschwert, zum großen Theil ganz unmöglich; und damit war ihnen auch die Schutzwehr genommen, welche sie vor dem Heidenthum bewahren und im wahren Glauben erhalten sollte. Dagegen hatten sie den ausschweifenden Kult der Babylonier und ihre verführeri-

schen Sitten beständig vor Augen, in denen für sie eine um so größere Versuchung lag, als sie selbst von der Hinneigung zum Götzendienste nicht frei waren; hatten sie ja, als sie noch in ihrem Vaterlande waren, derselben oft genug nachgegeben. Indeß was die Freiheit und das Glück nicht bewirkt hatten, das hatten die Gefangenschaft und die Noth zur Folge; die Mehrzahl von ihnen bewahrte den Glauben und befolgte das Gesetz, soweit es in dem fremden Lande ging, treuer als zuvor. Es war dies hauptsächlich das Verdienst der Propheten Ezechiel und Daniel. Während jener in der Mitte der Verbannten lebend, sie im Glauben an Jehova erhielt und zur Buße und zum Vertrauen auf denselben ermahnte, bewirkte dieser, daß auch ihre äußere Lage sich günstiger gestaltete und sie die Freiheit hatten, ihrem Glauben gemäß zu leben. Durch seine Weisheit und Erkenntniß verborgener Dinge, durch seine Treue und Gewissenhaftigkeit, durch die Wunder endlich, die Jehova für ihn wirkte, flößte er den Heiden Achtung vor demselben ein, errang sich bei den babylonischen und persischen Königen Ansehen und Vertrauen, und verwandte seinen Einfluß, daß auch seine Volksgenossen nicht zu sehr gedrückt wurden und größere Freiheit erhielten.

Das Exil endete nun zwar, als Cyrus den Juden die Erlaubniß gab in die Heimath zurückzukehren, und das bekannte Edict erließ, daß auch der Tempel zu Jerusalem wieder erbauet werden sollte. Aber die Zerstreuung des Volkes dauerte fort und nahm mit der Zeit noch zu; und die Propheten, welche nach dem Exil lebten, ließen es auch schweigend geschehen, daß die Mehrzahl in der Fremde blieb, dem Einflusse der Heiden ausgesetzt, freilich auch im Stande, auf sie zurückzuwirken und den wahren Glauben bei ihnen

anzubahnen. Aber auch die geringe Zahl derer, welche in die Heimath zurückgekehrt waren und dort einen kleinen Staat bildeten, blieb doch in steter Abhängigkeit von den mächtigen heidnischen Nachbarreichen, den Persern, Aegyptern und Syrern. Selbst in der Zeit, als sie das Joch der Seleuciden abgeworfen und ihre Selbstständigkeit erkämpft hatten, hielten sie es doch für gerathen, den Schutz der Römer anzurufen und durch ein Bündniß mit denselben ihre Freiheit zu sichern. Diese war nur eine scheinbare und darum auch nicht von langer Dauer.

Die Abhängigkeit aber von Völkern mit ganz verschiedenen politischen Zielen, Sitten und religiösen Anschauungen mußte auch für sie manche Gefahren und Nachtheile mit sich führen. Zuvörderst mußten sie an allen Unternehmungen und Kriegen theilnehmen, zu welchen ihre Oberherren durch eigene Eroberungssucht verleitet oder durch den Angriff der Nachbarn gezwungen wurden, und hatten natürlich auch unter den Folgen mitzuleiden. Es war ferner vorauszusehen, daß jene versuchen würden, ihnen ihre Gesetze und Einrichtungen aufzudringen. Da nun das mosaische Gesetz nicht bloß das religiöse Leben, sondern alle Verhältnisse regelte, und andererseits kein anderes Gesetz neben sich duldete, so lag die Gefahr nahe, daß sie auch ihrer Religion wegen würden verfolgt werden. Auf diese Weise entstand in der That jene grausame Verfolgung, deren Urheber Antiochus IV. Epiphanes war.

Wie nun der Prophet Daniel seine Zeitgenossen bewahrt hat, daß sie in dem heidnischen Babylon den Glauben nicht verloren, so hat er auch ihre Nachkommen in Judäa gestärkt, daß sie den Versuchungen zum Abfall widerstanden und die Leiden der Verfolgung standhaft ertrugen.

Durch genaue Enthüllung der zukünftigen Ereignisse, besonders in der Zeit der Bedrängniß, durch Belehrung über den Zweck und den Ausgang der Leiden befestigte er ihren Glauben und ihr Vertrauen auf Gott. So ersetzte er die Propheten, deren Erweckung man in jener Zeit vergeblich erwartete; und das Wort von ihm, der schon zu seinen Lebzeiten wegen seiner Tugend und Weisheit in höchstem Ansehen stand, und dessen prophetische Begabung durch die Geschichte bereits vielfach bewiesen war, mußte bei dem Volke mehr Glauben finden, als die Predigt jedes andern Propheten, der etwa in der Zeit der Verfolgung erst auftrat und seine Sendung noch beweisen mußte.

In mehreren sich ergänzenden Visionen erhielt Daniel Offenbarungen über die Geschicke der Welt und seines Volkes. Zuerst ward ihm die Zukunft im Großen und Ganzen enthüllt, daß nämlich vier Weltreiche nach einander entstehen und dann das Reich Gottes kommen würde. Cap. 7. In der folgenden Vision erhielt er schon bestimmteren Aufschluß über das Verhältniß, in welches eines dieser Reiche, das dritte oder griechische zu dem jüdischen Volke treten würde: einer seiner Könige werde in seinem Hochmuthe selbst gegen den Allerhöchsten sich erheben, die Verehrung desselben verhindern, die Gläubigen verfolgen und seine Absichten mit List und Gewalt glücklich durchführen, bis er plötzlich und nicht durch Menschenhand gestürzt werde. (Cap. 8, 22 f.) Was hier der Prophet nur in den Grundzügen andeutet, darüber gibt er in der großen Weissagung Cap. 10—12 eine ausführliche Offenbarung. Nachdem er in der Einleitung Cap. 10 über den Ort und die Zeit der Vision, so wie über den Engel, der ihm die Offenbarung mittheilte, Mehreres berichtet, verkündet er, daß aus dem

Reiche Alexanders d. G. zwei neue Reiche im Norden und Süden von Judäa entstehen würden, das seleucidische und ptolemäische, und weissagt die Verbindungen und Kriege derselben miteinander, sammt den Folgen davon für das hl. Land. In dem Theile wird er dann sehr ausführlich, der von dem ärgsten Feinde desselben, Antiochus Epiphanes handelt. Während er von der Geschichte der früheren Seleuciden in den VV. 4—20 spricht, verweilt er bei ihm in dem ganzen folgenden Theile des Kap. V. 21—45, dadurch schon die Wichtigkeit seiner Regierung andeutend. Hier erreicht auch die Genauigkeit der Vorhersagung den höchsten Grad: der König wird genau charakterisirt, seine Kriege mit Aegypten und die Wechselfälle derselben sind der Reihe nach aufgezählt; die Verfolgung des jüdischen Volkes mit allen wichtigen Umständen, sowie endlich sein Hochmuth und sein plötzlicher Sturz sind in ganz bestimmter Weise verkündet, so daß sich die Weissagung fast wie ein geschichtlicher Bericht liest.

Das war denn auch der Grund, daß so viele Exegeten der neuern Zeit gleich dem Heiden Porphyrius in den Tagen des heil. Hieronymus behaupteten, sie sei, wie überhaupt das ganze Buch Daniel, eine Dichtung und nach den Ereignissen verfaßt, die sie verkündet. Selbst gläubige Exegeten sahen sich zu der Annahme veranlaßt, daß sie interpolirt und wenigstens der Theil, welcher so speciell von den seleucidischen Königen handelt, später eingeschoben sei. Denn die Art, wie das bald kriegerische, bald friedliche Verhältniß der beiden einander entgegenstehenden Reiche geschildert werde, sei viel zu speciell; die Verkündigung dehne sich über eine viel zu lange Reihenfolge von Regierungen und Ereignissen

aus, und in der ganzen alttestamentlichen Weissagung finde sich nichts Analoges [1]).

Indeß eine solche Behauptung aufzustellen, während man die Möglichkeit der wahren Weissagung zugibt und den Glauben an sie festhält, ist eine Halbheit. Wenn Gott den Menschen die Zukunft offenbaren kann und will, so ist nicht einzusehen, warum er sie nicht auch in ganz specieller Weise verkünden könnte. Und wir haben weder die Fragen aufzuwerfen, ob eine detaillirte Weissagung möglich sei, noch können wir sie durch einen Vergleich mit den übrigen Prophetien entscheiden, sondern müssen vielmehr, wenn nicht andere triftige Gründe gegen ihre Aechtheit sprechen, untersuchen, welche Absicht Gott haben konnte, in so genauer Weise die Zukunft zu offenbaren. Ist der Zweck jeder Weissagung, den Glauben zu befestigen und auf die Zukunft vorzubereiten, so wird sie um so mehr den Charakter der Vorhersagung haben, d. h. um so bestimmter und genauer sein, je nothwendiger eine solche Vorbereitung ist und je schwieriger voraussichtlich der Glaube sein wird. Darum wurde auch die Weissagung von dem Erlöser im Laufe der Zeit immer vollständiger und bestimmter, insbesondere sind seine Leiden und sein Tod auf das Speciellste vorhergesagt, weil es mit dem, was man sonst von ihm erwartete, in Widerspruch zu stehen schien und der Glaube daran besonders schwer fiel. Darüber enthält die hl. Schrift auch umfangreichere Prophetien, wie den Ps. 21 und Is. Cap. 53, die wie unter dem Kreuze geschrieben sind und wohl auch einen Vergleich mit der unsrigen aushalten. Waren diese aber durch die Nothwendigkeit gefordert, daß der Herr als der Messias

---

1) vergl. O. Zöckler, Der Prophet Daniel S. 215.

anerkannt werde, so bedurfte auch die Leidenszeit der Maccabäer der Stärkung im Glauben gar sehr. Die Juden waren mit der griechischen Sitte und Bildung bekannt geworden, und wie diese überall im Orient siegreich vordrang und den alten Götterglauben überwand, so hatte sie auch auf jene ihren Einfluß ausgeübt. Gar Viele, und darunter die Vorsteher und Leiter des Volkes ließen sich von ihr einnehmen; sie scheuten sich nicht, das mosaische Gesetz offen zu verachten und dafür die bequemeren griechischen Sitten und Gebräuche anzunehmen. Der Hohepriester Jason errichtete in Jerusalem ein Gymnasium und zwang die vornehme Jugend, an den Spielen und Uebungen desselben sich zu betheiligen; seine Regierung wirkte so verderblich, daß wie der Verfasser des II. B. der Macc. 4, 13 ff. bemerkt, der Hellenismus und die Hinneigung zum Heidenthume rasch sich verbreiteten und selbst die Priester, den Tempel verachtend und den Altar vernachläßigend, herbeieilten, sobald die Kampfspiele angekündigt wurden, um an den verbotenen Aufführungen theilzunehmen, und während sie die väterlichen Ehren für nichts achteten, schätzten sie die heidnischen Auszeichnungen sehr hoch. Zu diesem inneren Abfall kam nun die äußere Verfolgung, welche die Annahme des Götzendienstes durch die grausamsten Strafen erzwingen wollte und die Ausübung der väterlichen Religion fast unmöglich machte. Da war eine außerordentliche Stärkung des Glaubens wohl nöthig; und es begreift sich wohl, weßhalb Gott durch specielle Verkündigung der Zukunft vorgesorgt hat. In der dunkeln Nacht der Verfolgung, wo selbst diejenigen, welche Gott auf den Leuchter gestellt und dem Volke als Führer gegeben hatte, blinde Führer geworden waren, diente sie als Leuchte und Wegweiser. Man erkannte an ihrem

Lichte, daß und warum Gott die Verfolgung zugelassen habe, daß sie nur kurze Zeit daure, und daß wer treu ausharre, nicht untergehe, während der Verfolger trotz seiner Macht und Klugheit seine Absicht nicht erreiche und ein unerwartetes Ende finde. Die genaue Verkündigung der Ereignisse, welche in die frühere Zeit fielen und bereits eingetroffen waren, diente der ganzen Weissagung zur Bestätigung und befestigte die Hoffnung, daß auch der übrige Theil in Erfüllung gehen und die Verfolgung recht bald zu Ende sein werde.

Indeß ist die Genauigkeit der Weissagung doch auch nicht der Art, daß sie als eine Geschichte des Antiochus Epiphanes betrachtet werden könnte. Sie ist und bleibt eine Weissagung, die ihr richtiges uud volles Verständniß von der Zukunft erhalten hat. Das Bild, das man nach ihr allein von dem Könige entwerfen würde, würde wenig mit seiner wahren Geschichte harmoniren — so wenig, daß mehrere der neuesten Erklärer den Versuch ganz aufgegeben haben, die einzelnen Züge der Weissagung in seinem Leben nachzuweisen. Sie betrachten sie als eine Weissagung auf den Antichrist, die nur darum in manchen Punkten auf jenen passe, weil er der A. T.liche Typus des letztern sei. Allein der ganze erste Theil des Kap. 11. hat in der Geschichte der vorhergehenden Seleuciden seine volle Erfüllung gefunden; der König, von dem der folgende Theil redet, wird als der Nachfolger derselben bezeichnet, ist also Antiochus Epiphanes, und viele Angaben stimmen in überraschender Weise mit der Geschichte desselben überein. Es ist darum von vornherein zweifellos, daß auf ihn sich dieser zweite Theil der Prophetie beziehe; und es ist die Aufgabe der Exegese, zu erforschen, wie auch die übrigen, scheinbar nicht

stimmenden Angaben in der Zeit des Königs eingetroffen sind. Zu dem Zwecke hat sie sowohl die Weissagung selbst auf ihren richtigen Sinn zu untersuchen, als auch die geschichtlichen Nachrichten genauer zu sammeln und besser zu verwerthen. Auf den folgenden Blättern bietet der Verfasser einen neuen Versuch dazu.

Es ist jedoch nicht meine Absicht, einen vollständigen Commentar der Weissagung zu geben; ich werde deßhalb auch nicht überall die verschiedenen Erklärungen derselben anführen und besprechen, sondern nur mit wenigen Worten ihren Sinn erläutern, meine von Andern abweichende Auffassung begründen und ihr dann die geschichtlichen Nachrichten über Antiochus IV. und seine Zeit entgegenstellen. Dadurch hoffe ich den überzeugenden Beweis zu erbringen, daß die Weissagung in der Geschichte des letzteren vollkommen erfüllt sei, und gebe zugleich ein Lebensbild von diesem für die Geschichte der Offenbarung und des Volkes Gottes so wichtigen Manne. —

Die Weissagung geht von Cyrus aus, unter dessen Regierung der Prophet sie empfing, erwähnt kurz, daß der vierte König nach ihm versuchen würde, Griechenland zu erobern, und daß in Folge davon ein anderer mächtiger König (Alexander d. Gr.) aufstehen und ein großes Reich errichten werde, welches mit seinem Tode wieder zerfalle. Sodann werde ein König im Süden Macht gewinnen und ein anderer im Norden ein noch größeres Reich gründen; es waren Ptolemäus Lagi (306—284), Gründer des ptolemäischen Reiches in Aegypten, und Seleukus Nikator (312—281), welcher das syrische oder griechische Reich im Norden von Judäa errichtete. Der Prophet verkündet nun V. 6—21 die für die Juden verhängnißvollen Kriege, welche diese

beiden Mächte bis zum Auftreten des Antiochus Epiphanes mit einander führten. Es handelte sich bei denselben hauptsächlich um den Besitz von Cölesyrien, genauer um Phönizien, Cölesyrien im engern Sinne und Palästina. Dieses Ländergebiet war schon durch seine Fruchtbarkeit sehr werthvoll; wegen seiner Lage am Meere war es auch für den Handel wichtig; noch wichtiger aber war es für die Machtstellung der beiden rivalisirenden Reiche. Die Syrer konnten von ihm aus leicht ihre Herrschaft über die Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres ausdehnen, die Aegypter dagegen hatten in ihm eine treffliche Operationsbasis bei ihren Kriegen mit dem syrischen Reiche. Daher die häufigen Kämpfe um seinen Besitz, in denen natürlich die Einwohner am meisten litten. Treffend bemerkt darum Fl. Josephus Antiqu. XII, 3, 3 von den Kriegen Antiochus des Gr.: „Während er mit Ptolemäus Philopator und seinem Sohne Ptolemäus Epiphanes kämpfte, erlitten sie Schlimmes, wenn er siegte, und erduldeten dasselbe, wenn er geschlagen wurde, sie glichen so einem Schiffe, das vom Sturme ergriffen ist, und an das von beiden Seiten die Wellen schlagen".

Nach dem Tode Alexander's d. Gr. kam Cölesyrien zuerst in die Gewalt von Ptolemäus Lagi; dann eroberte es Seleukus Nikator; nach dem Tode desselben entbrannte der Krieg aufs Neue zwischen seinem Nachfolger Antiochus I. Soter (281—262) und Ptolemäus Philadelphus (284—247). Er wurde zwar durch eine Heirath zwischen der Tochter des Ptolemäus, Berenike und Antiochus II. Theos 262—243 beigelegt, bei der zur Bedingung gemacht war, daß der letztere seine Gemahlin Laodike verstoße und dem Sohne aus der zweiten Ehe das Reich hinterlasse. Allein Antiochus nahm nach dem Tode seines Schwiegervaters die

Laodike wieder zu sich, und diese den Wankelmuth ihres Mannes fürchtend, brachte sowohl diesen als auch ihre Nebenbuhlerin Berenike sammt ihrem Sohne ums Leben. Vgl. 11, 6. Um den Tod derselben zu rächen, fiel ihr Bruder, Ptolemäus III. (247—221) in Syrien ein, drang bis Babylon vor und würde das ganze Reich erobert haben, wenn nicht ein Aufstand in Aegypten ihn zurückgerufen hätte. Er brachte eine ungeheure Beute, unter andern auch die Götterbilder mit zurück, welche einst die Perser aus Aegypten geraubt hatten. Seine dankbaren Unterthanen ehrten ihn darum durch den Zunamen Euergetes. V. 7. 8 u. Justinus 27, 1. Cölesyrien blieb nun für einige Zeit unter der Botmäßigkeit der ägyptischen Könige. Erst Antiochus d. Gr. 224—187 wagte es, den Kampf um dasselbe aufs Neue zu beginnen. Seine ersten Versuche liefen indeß unglücklich ab; von dem ersten rief ihn sogleich beim Beginne ein Aufstand in Medien und Babylon zurück; der zweite endigte mit der blutigen Niederlage bei Raphia. V. 10—12.

Nachdem der minderjährige Ptolemäus V. Epiphanes (204—180) den Thron von Aegypten bestiegen hatte, nahm er seinen Plan wieder auf. Dieses Mal war ihm das Glück der Waffen günstig; es kam hinzu, daß ein ägyptischer Statthalter, der sich zurückgesetzt glaubte, ihm die wichtigen Festungen Ptolemais und Tyrus überlieferte. So kam auch Judäa wieder in die Gewalt der Syrer. Antiochus d. Gr. machte jedoch mit Ptol. Epiphanes Frieden, als er seinen Feldzug nach Europa machen wollte und ein Krieg mit den Römern in Aussicht stand; er vermählte ihn sogar mit seiner Tochter Kleopatra und versprach ihm Cölesyrien als Mitgift, um ihn nicht als Feind im Rücken zu haben V. 13—19. Dieser Vertrag scheint nie recht zur

Ausführung gekommen zu sein; nach Fl. Josephus Antiqu. XII, 3. 4 theilten sich die Könige beider Reiche in dem Tribute, den das Land aufbrachte. Wenigstens blieb es Frieden, so lange Kleopatra lebte, sei es, weil sie ihren Gemahl und ihren Sohn zurückhielt, den König von Syrien Seleukus IV. (187—175) zu bekriegen, sei es, weil der Vertrag in der von Josephus bezeichneten Weise gehalten wurde. Nach ihrem Tode ward es anders; die Vormünder ihres noch jugendlichen Sohnes Ptolemäus Philometor, Lenäus und Euläus reizten ihn, den Krieg um den Besitz Cölesyriens wiederum zu beginnen.

In Syrien hatte indeß Antiochus IV. Epiphanes (175—163) sich der Herrschaft bemächtigt. Von ihm sagt nun der Prophet V. 21: „Und es tritt an seine Stelle ein Verächtlicher und nicht gibt man ihm die Würde des Königthums; aber er kommt unversehens und bemächtigt sich der Herrschaft durch Listen."

Er war der jüngere Bruder Seleukus IV und hatte kein Recht auf die Nachfolge in der Regierung, welche dem Sohne des ersteren, Demetrius gebührte. Nach der Schlacht bei Magnesia war er als Geisel nach Rom gekommen und gemäß dem Friedensvertrage sollte er beständig dort bleiben, während für die übrigen Geiseln alle drei Jahre andere eintreten sollten s. Appian Syr. 45. Dennoch erreichte er es, daß er kurz vor dem Tode seines Bruders entlassen wurde und sein Neffe Demetrius für ihn nach Rom ging. Auf der Heimreise erhielt er die Nachricht, daß ein Hofbeamter Heliodor seinen Bruder ermordet habe und sich der Herrschaft bemächtigen wolle. Er benutzte diesen Umstand, dieselbe sich zu verschaffen. Er wußte die Könige Eumenes und Attalus von Pergamus zu gewinnen, obgleich sie Feinde

seines Vaters, Antiochus des Gr. und thätige Bundesgenossen der Römer in dem Kriege gegen denselben gewesen waren; mit ihrer Hülfe ward Heliodor vertrieben und er als König von Syrien eingesetzt. — Nachdem er sodann sich die schwierigen Provinzen Medien und Babylon gesichert und Freunde als Statthalter derselben eingesetzt hatte, suchte er auch die Römer zu gewinnen. Er schickte eine Gesandtschaft mit dem noch rückständigen Tribute nach Rom, der seit der Schlacht bei Magnesia auf Syrien lastete, und fügte ein ansehnliches Geschenk von goldenen Geräthen im Werthe von 500 Talenten hinzu. Die Gesandten baten den Senat demüthig, daß er das Freundschaftsbündniß, welches bereits mit seinem Vater geschlossen war, erneuere; der König werde bereitwillig alle Pflichten eines treuen Bundesgenossen erfüllen. Die List gelang; die Gesandten wurden mit Auszeichnung behandelt; er selbst als König und Bundesgenosse anerkannt; der rechtmäßige Thronerbe dagegen in Rom festgehalten. Vgl. Livius 42, 6.

Antiochus IV. hat den Ehrennamen Epiphanes d. i. der Erlauchte erhalten; nach Appian Syr. 117 soll er so genannt sein, weil er als der rechtmäßige Herr des Reiches, das von Andern geraubt war, aufgeleuchtet oder erschienen sei. Der Prophet Daniel nennt ihn dagegen mit mehr Recht „einen Verächtlichen", besonders wohl deswegen, weil er über Gott sich erhob und das Volk desselben so grausam verfolgte. Aber verächtlich war auch sonst sein Charakter. Er suchte sich die Liebe seiner Unterthanen durch Kunstgriffe zu erwerben, welche eines Königs ganz unwürdig sind. Von wenigen Dienern begleitet mischte er sich oft unter das Volk, verkehrte mit gewöhnlichen Handwerkern, zechte sogar mit den niedrigsten Leuten, so daß seine Begleiter vor Scham

und Unwillen fortgingen und ihn allein zurück ließen. Er besuchte auch die öffentlichen Bäder zur Zeit, wo viele Leute in denselben waren, und erlaubte sich ganz gewöhnliche Späße mit ihnen. Er liebte es, denen, welche ihm begegneten, Geschenke zu machen; aber während Vornehme ganz unbedeutende Kleinigkeiten, Palmfrüchte, knöcherne Würfel u. dgl. erhielten, wurden Unbekannte mit reichen Gaben erfreuet. Bisweilen erschien er mit der Toga bekleidet auf dem Markte und ließ sich zum Marktmeister oder Volkstribun wählen und entschied dann über die kleinen Streitigkeiten und Verträge, welche unter den Käufern und Verkäufern vorkamen. Er tanzte sogar öffentlich bei den Spielen, die er veranstaltete, zur Verwunderung und zum Entsetzen der Zuschauer, welche dergleichen von einem Könige nicht erwarteten. Dagegen zeigte er auch eine außerordentliche Freigebigkeit und Verschwendung bei den Festen und Spielen, die er dem Volke gab. Die Unterthanen wußten nicht, was sie von ihrem Könige halten sollten, und Viele meinten, er sei wahnsinnig. Vgl. Liv. 41, 20. Polyb. 26, 10. Mit vollem Rechte nennt ihn darum die hl. Schrift „einen Verächtlichen.“ Sein unkönigliches Auftreten und seine sich selbst wegwerfende Freundlichkeit, wie andrerseits seine verschwenderische Freigebigkeit gehören aber auch zu „den Listen,“ durch die er das ihm fehlende Recht auf den Thron ersetzen und die Unterthanen gewinnen wollte. Und weil aus Ehrgeiz hervorgegangen, waren sie wohl mit dem Hochmuth vereinbar, den er bei andern Gelegenheiten zeigte, und der Grausamkeit, mit welcher er die Juden behandelte, weil sie sich nicht in jeder Beziehung ihm unterwerfen wollten.

Nachdem er sich die Herrschaft gesichert hatte, war er die erste Hälfte seiner Regierung beschäftigt, auch Aegypten

in seine Gewalt zu bringen. Er unternahm gegen dasselbe drei Züge in den Jahren 171. 169 u. 168. Von dem ersten weissagt der Prophet V. 22—24: „Und überfluthende Heere fluthen von ihm weg und werden besiegt und auch ein Fürst des Bundes. V. 23. Und nachdem er sich mit ihm verbunden, übt er Trug, zieht hinauf und wird mächtig mit wenig Volk. V. 24. Unversehens und in die fettesten Provinzen kommt er und thut, was nicht gethan haben seine Väter und die Väter seiner Väter; Raub, Beute und Habe streuet er unter sie aus und gegen die Festungen sinnt er Plane, und das bis zu einer Zeit."

Der Prophet weissagt also, daß große, die Länder überfluthende Heere vor ihm fliehen und mit ihnen ein Fürst des Bundes oder ein verbündeter Fürst. Es ist dieses ohne Zweifel der König von Aegypten, mit dem sein Vater Antiochus d. Gr. einen Heirathsvertrag abgeschlossen hatte s. V. 17. Das Fehlen des Artikels spricht nicht dagegen, da derselbe auch sonst nicht gesetzt wird, wo die Bestimmung aus dem Zusammenhange sich ergibt, vgl. Dan. 8, 13. Allerdings lebte zur Zeit des Antiochus Epiphanes der König nicht mehr, mit welchem Antiochus d. Gr. sich verbündet hatte; sein Sohn war ihm gefolgt. Aber der Prophet unterscheidet nie zwischen den einzelnen sich folgenden Königen Aegyptens; nur einmal V. 7 sagt er, daß ein anderer, nämlich Ptolemäus Euergetes zur Herrschaft gekommen sei, weil er vorher den Tod seines Vorgängers berichtet hatte. Von da an scheint es, als ob immer derselbe König bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes regiert hätte. Die Erklärung, der Fürst des Bundes sei der jüdische Hohepriester als Haupt der Theokratie, ist unzulässig. Denn wo in der Weissagung die Theokratie erwähnt ist, da ist

sie „der heilige Bund“ genannt s. V. 28. 30; oder wenn die nähere Bestimmung „heilig“ fehlt, so geht aus dem Zusammenhange unzweideutig hervor, daß der Prophet sie meinte s. V. 32. Auch die Geschichte weist diese Deutung zurück. Zwar wurde der Hohepriester Onias III. um die Zeit des ersten ägyptischen Krieges von dem syrischen Statthalter Andronikus ermordet, aber ohne Vorwissen des Antiochus; er bedauerte vielmehr den Tod desselben und bestrafte den Mörder. — Mit dem geschlagenen ägyptischen Könige wird sich dann der syrische verbinden, aber die Verbindung zum Nachtheil desselben benützen, Trug üben und auf diese Weise mit nur wenig Volk große Macht erlangen. Er wird, wie V. 24 näher angibt, unversehens in die reichsten Landestheile gelangen und so erreichen, was seine Vorfahren vergebens angestrebt hatten. V. 24 heißt nicht, daß er die gemachte Beute den Aegyptern zum Schaden vertheile, indem er etwa mit derselben neue Heere gegen sie werbe — das wäre deutlicher ausgedrückt — sondern daß er dieselbe wieder unter die Aegypter mit freigebiger Hand ausstreue, um sie nämlich zu gewinnen und so auch die Festungen in seine Gewalt zu bringen. „Bis zu einer Zeit“ scheidet diesen V. 22—24 angekündigten Krieg von dem folgenden und zeigt, daß der Prophet in diesen VV. nicht im Allgemeinen von den Kriegen des Antiochus gegen Aegypten rede. Es liegt auch dies darin, daß der erste keinen vollständigen Erfolg haben werde.

Der Krieg ward, wie oben bemerkt ist, durch die Vormünder des jungen Ptolemäus Philometor veranlaßt; sie glaubten vielleicht, daß Antiochus genug zu thun habe, um seine Herrschaft in Syrien zu befestigen, und ihrem Angriffe auf Cölesyrien keinen großen Widerstand entgegensetzen werde.

Der Krieg kam diesem aber sehr erwünscht; denn er brauchte seine Gegner wegen ihrer Unfähigkeit nicht zu fürchten, und erhielt eine günstige Gelegenheit, seine Macht zu vergrößern. Beide schickten vor dem Ausbruche des Krieges Gesandte nach Rom, die Aegypter, um den Angriff zu rechtfertigen; Antiochus, um zu erklären, daß er zu dem Kriege gezwungen sei; denn der Friedensvertrag, den sein Vater nach der Schlacht bei Magnesia mit den Römern eingegangen war, enthielt auch die Bestimmung, daß die Syrer keine Eroberungskriege führen dürften. Die Römer vermieden es jedoch, sich einzumischen, weil sie selbst in einen Krieg mit dem Könige Perseus von Macedonien verwickelt waren, s. Polyb. Legat. 72.

Darauf vertrauend beschränkte sich Antiochus nicht bloß darauf, den Angriff abzuwehren, sondern er suchte auch Aegypten in seine Gewalt zu bringen. Er schlug das feindliche Heer zwischen dem Kasischen Gebirge und Pelusium, eroberte diese wichtige Festung, die den Schlüssel des Landes bildete, bemächtigte sich des jungen Königs und zog mit ihm nach Memphis, um sich dort als Vormund desselben huldigen zu lassen. So war er Herr Aegyptens und hatte erreicht, was sein Vater Antiochus d. Gr. und dessen Vorfahren schon längst erstrebt hatten. Es war ihm dies hauptsächlich durch List gelungen. Schon während der Schlacht war er umhergeritten und hatte die Seinigen von der Niedermetzelung der Feinde zurückgehalten; er wollte sie durch diese Menschenfreundlichkeit gewinnen s. Diodor 579 (Edit. Dindorf III. 116). Durch eine unerwartete, alles Recht verletzende List eroberte er auch Pelusium und benutzte dann die Verwandtschaft mit seinem Gegner, denselben in seine Gewalt zu bringen und seiner Herrschaft zu berauben, s.

Diodor, Excerpta Vatic. 77. l. c. 85. Hieron. Comm. in Dan. XI, 22 ff. Die Weissagung spricht auch davon, daß er die gemachte Beute wieder unter die Aegypter vertheilen werde. Es entspricht dies ganz dem, was vorhin von seiner Verschwendung gesagt ist, und Polybius, Legat. 82. berichtet auch, daß er während des zweiten Feldzuges nach Naukratis gekommen sei und jedem Griechen, welcher dort sich befand, ein Goldstück geschenkt habe. Es ist darum wohl glaublich, daß er früher in ähnlicher Weise gehandelt habe; durch Gold wollte er die Bewohner gewinnen, daß sie sich ihm unterwarfen. Er konnte indeß trotzdem die Eroberung des Landes nicht vollenden; namentlich kam das feste Alexandrien, wohin sich der Bruder des Ptol. Philometor, Ptol. Physkon und seine Schwester Kleopatra geflüchtet hatten, nicht in seine Gewalt. In dem folgenden Jahre brach ein Aufstand zu Tarsus und Mallus in Cilizien aus, weil er diese Städte seiner Geliebten zum Geschenke gemacht hatte; und ihre Unterwerfung hinderte ihn, den Krieg in Aegypten fortzusetzen. Vgl. II. Macc. 4, 30 ff. [1]).

Hier erhob sich während dem das Volk gegen Ptol. Philometor, weil er ganz unter dem Einflusse des Antiochus

1) Hitzig (das B. Daniel S. 204) setzt die Unterdrückung des Aufstandes noch in das Jahr 171. Dasselbe war aber vollauf durch die Eroberung Aegyptens in Anspruch genommen, und die Fahrt von dort nach Cilizien zu weit, um etwa im Spätherbst noch gemacht zu werden. Nach II. Macc. 4, 28. hatte ferner Antiochus um die Zeit des Aufstandes den Hohepriester Menelaus nach Antiochien citirt; als derselbe aber hinkam, war der König bereits nach Cilizien abgereist und hatte Andronikus als Reichsverweser zurückgelassen. Daraus geht hervor, daß Antiochus von seiner Hauptstadt und nicht von Aegypten aus nach Cilizien zog, und daß man glaubte die Expedition werde längere Zeit in Anspruch nehmen. Sonst wäre die Ernennung eines Statthalters nicht nothwendig gewesen.

stand, und rief seinen Bruder Ptol. Physkon zum Könige aus. Darin lag die Veranlassung zu dem zweiten ägyptischen Kriege im Jahre 169, der in den VV. 25—28 angekündigt wird.

V. 25. „Und er (scl. der König des Nordens) bietet auf seine Macht und sein Herz gegen den König des Südens mit einem großen Heere; und der König des Südens erhebt sich zum Kampfe mit einem starken und sehr mächtigen Heere, und nicht wird er bestehen; denn man sinnt gegen ihn Plane. V. 26. Und die sein Brod essen, stürzen ihn, und sein Heer fluthet dahin und es fallen viele Durchbohrte. V. 27. Und die beiden Könige — ihr Herz ist auf's Böse gerichtet, und an einem Tische sitzend reden sie Lüge und nicht wird's gelingen; denn noch weiter hinaus ist das Ende zur bestimmten Zeit. V. 28. Und er kehrt mit großem Gut zurück; und sein Herz ist wider den heil. Bund und er führt es aus (was er im Herzen beschlossen hat) und er kehrt in sein Land zurück."

Zu dem zweiten Kriege werden demnach beide Könige starke Rüstungen machen, aber der ägyptische wird wieder unterliegen in Folge von Verrath; denn die sein Brod essen, also seine Freunde und Vertrauten s. Ps. 41, 10 werden ihn stürzen und Schuld sein, daß sein Heer geschlagen wird. Die beiden Könige, von denen V. 27 redet, können keine anderen sein, als die bisher erwähnten, der König des Nordens und der des Südens; von einem dritten ist nicht die Rede gewesen. Sie werden an einem Tische sitzend Lüge reden, also wieder sich verbinden, aber dabei gegenseitig auf ihr Verderben sinnen. Auch dieses Mal wird Antiochus seinen Zweck nicht erreichen, weil das Ende scl. des Krieges weiter hinausliegt und erst zu der von Gott bestimmten Zeit

eintreten soll. Aber er nimmt doch große Beute mit heim, die er also nicht wie bei dem ersten Kriege vertheilt. Auf dem Rückzuge wird er endlich auch dem heil. Bunde d. i. dem jüdischen Volke seinen Zorn fühlen lassen.

Diesen Angaben scheint nun die Geschichte nicht in allweg zu entsprechen. Der heil. Hieronymus bemerkt zu d. St., und der neueste Commentator des B. Daniel (Keil) wiederholt es: Verum ex eo, quia scriptura nunc dicit, duos fuisse reges, quorum cor fuerit fraudulenter... hoc secundum historiam demonstrari non potest. Was wir von geschichtlichen Nachrichten über diesen zweiten Krieg wissen, ist Folgendes: Unter dem Vorwande, Ptol. Philometor die Herrschaft wieder zu verschaffen, die ihm sein Bruder entrissen hatte, unternahm Antiochus den zweiten Zug nach Aegypten. Er hatte sich sehr stark dazu gerüstet; denn er gedachte jetzt, jeden Widerstand zu brechen und das Land vollständig in seine Gewalt zu bringen. Er wollte König von Aegypten werden, sagt darum kurz und gut der Verfasser des I. B. der Macc. 1, 16. Er schlug die Flotte seines Gegners Ptol. Physkon bei Pelusium; nach I. Macc. 1, 17 ff. scheint er ihn auch in einem blutigen Landtreffen besiegt zu haben. Dann rasch über den Nil vordringend eroberte er viele Festungen und unterwarf fast das ganze Land. Nur Alexandrien widerstand ihm auch dieses Mal; er schloß es jedoch enge ein und brachte den dorthin geflüchteten Ptol. Physkon in die größte Noth. Die Gesandten, welche derselbe nach Rom um Hülfe geschickt hatte, meldeten, wenn die Römer noch zauderten, ihm beizustehen, so würden binnen Kurzem er und seine Schwester Kleopatra aus dem Vaterlande vertrieben nach Rom kommen, zur Schmach für sie, weil sie ihnen in der

höchsten Noth keinen Beistand geleistet hätten. Vgl. Liv. 44, 19.

Während Antiochus den Ptol. Physkon so bekriegte, gab er vor, mit seinem Bruder in Frieden und Freundschaft zu sein, und antwortete den Gesandtschaften aus Kleinasien und Griechenland, welche den Frieden vermitteln wollten, mit ihm, dem rechtmäßigen Könige von Aegypten habe er ja Frieden, er wolle ihn nur in seine Herrschaft wieder einsetzen. Natürlich war das ein bloßer Vorwand; und der Letztere erkannte auch bald die Hinterlist und die habsüchtigen Absichten seines Onkels. Derselbe vermochte nämlich Alexandrien nicht zu erobern und kehrte im Herbste nach Syrien zurück. Er ließ jedoch in Pelusium eine starke Besatzung zurück, um sich den Eingang ins Land offen zu erhalten. Daran erkannte Ptol. Philometor, daß derselbe nicht seinetwegen den Krieg geführt, sondern nur den eigenen Vortheil im Auge habe. Um seine Absichten zu vereiteln, versöhnte er sich durch Vermittlung seiner Schwester mit seinem Bruder, um vereint demselben zu widerstehen und das Land vor der Fremdherrschaft zu bewahren s. Liv. l. c.

Darauf bezieht sich ohne Zweifel, was V. 27 von der Freundschaft der beiden Könige sagt: An einem Tische sitzend ist ihr Herz auf's Böse gerichtet. Antiochus wollte unter dem Vorwande, die Rechte seines Neffen zu wahren und ihm die Herrschaft zurückzuerobern, ihn erst recht derselben berauben, und dieser, der sich seinem Schutze anvertrauet hatte, sann darauf, seine Plane zu vereiteln. — Auf diesem Rückzuge schleppte Antiochus eine ungeheure Beute mit sich fort, von der er die Kosten seiner verschwenderischen Feste bestritt, die er später feierte. Vgl. I. Macc. 1, 19. Polyb. 26, 10. Sie ward noch vermehrt durch den

Raub aus dem Tempel zu Jerusalem, den er auf dem Rückwege plünderte.

Aus dem Angeführten geht klar hervor, daß die Weissagung in den Ereignissen des zweiten ägyptischen Krieges ihre Erfüllung gefunden hat; alle einzelnen Angaben derselben: die großen Rüstungen, die Niederlage des Aegypters, die falsche Freundschaft der beiden Könige, daß Antiochus seinen Zweck nicht ganz erreichen, aber mit Beute beladen zurückkehren und unter Wegs auch noch die Juden bedrängen würde, sind eingetroffen. Nur das scheint mit der Geschichte nicht zu stimmen, daß es nach dem Propheten ein und derselbe König ist, den Antiochus besiegte und „mit dem er an einem Tische sitzend Lügen redete.“ Aber hier tritt eben der Unterschied zwischen der Prophetie und der Geschichtschreibung klar hervor. Ein Geschichtschreiber des Krieges mußte die beiden königlichen Brüder, welche sich in Aegypten um den Thron stritten, und ihr Verhältniß zu Antiochus unterscheiden und auseinander halten. Auch wenn Jemand die Weissagung erdichtet hätte, so wäre er doch nicht auf den Gedanken gekommen, ein und derselben Person zuzuschreiben, was in der Wirklichkeit jeden einzelnen der zwei sich feindlich entgegenstehenden Rivalen betraf.

Der Prophet Daniel aber konnte so sprechen; und bei richtiger Auffassung seiner Worte verschwindet der Widerspruch mit der Geschichte. Wie schon bemerkt wurde, unterscheidet er nämlich nicht zwischen den einzelnen Königen, die in Aegypten regierten; mit „dem Könige des Südens“ bezeichnet er das Königthum des Landes, nicht den einzelnen Inhaber desselben. Daher hat er auch an unserer Stelle die beiden um die Herrschaft streitenden Brüder zusammengefaßt in dem „Könige des Südens“, von dem er nun vor-

hersagt, was in Wirklichkeit beiden widerfuhr: dieser wurde besiegt durch die Niederlage, welche Ptol. Physkon erlitt; mit ihm lebte auch Antiochus in falscher Freundschaft, indem er sich für den Anwalt des Ptol. Philometor ausgab. Daraus wird denn auch verständlich, wie es gemeint sei, daß der König des Südens durch Verrath der Seinigen gestürzt werde. In der königlichen Familie selbst herrschte Zwiespalt, statt vereinigt dem Feinde Widerstand zu leisten, hatte sich Ptol. Philometor mit demselben vereinigt, und er wird ihm ohne Zweifel bei der Bekämpfung des Bruders und der Eroberung des Landes wichtige Dienste geleistet haben. — So aber, wie V. 26 ff. geschehen, konnte nur ein Prophet schreiben, welchem der Schleier, der die Zukunft verhüllt, nur zum Theil gelüftet ward und dem sich die Ereignisse, die er verkündet, ineinander verschoben; trotz aller Genauigkeit trägt die Weissagung immer noch ihr prophetisches Gepräge.

V. 29. 30ª. „Zur bestimmten Zeit kommt er (der König des Nordens) wieder gegen den Süden; aber nicht geschieht es, wie das erste Mal, so das letzte Mal. Denn es kommen wider ihn kittäische Schiffe und er verzagt." לַמּוֹעֵד „zur bestimmten Zeit" weist auf V. 27 zurück; es ist danach die Zeit, auf welche Gott das Ende des Krieges bestimmt hat. In dieser Zeit wird der König des Nordens einen letzten Angriff auf Aegypten machen; aber derselbe wird ganz erfolglos sein. Schiffe von Kittim kommen gegen ihn und aus Furcht vor ihnen gibt er sein Vorhaben auf. Kittim bezeichnet in der heil. Schrift zunächst Cypern mit der Stadt Kition; dann die Inseln und Küstenländer im Westen vou Palästina überhaupt; I. Macc. 1, 1. sind die Macedonier damit gemeint. Das Wort sagt also nur

im Allgemeinen, woher die Schiffe kommen, welche Antiochus verzagt machen. Der Verfasser der alex. Version des B. Daniel, der nach der Erfüllung der Weissagung lebte, sagt geradezu, daß die Römer kommen und ihn vertreiben würden.

Der dritte ägyptische Krieg ward durch die Versöhnung des Ptol. Philometor mit seinem Bruder herbeigeführt. Dieser befand sich auch nach der Aufhebung der Belagerung von Alexandrien noch in der größten Noth, da das Land ganz erschöpft war. Deßhalb ging er gern auf das Anerbieten des Philometor ein und theilte sich mit ihm in die Herrschaft. Die Nachricht davon erbitterte Antiochus auf das Höchste; denn die Erfolge seiner frühern Kriege waren jetzt verloren. Sogleich im Beginne des Jahrs 168 eröffnete er den Krieg und trat dieses Mal offen als Feind auf. Den Gesandten des Ptol. Philometor, die ihn zurückhalten wollten, erklärte er, nur dann werde er umkehren, wenn man ihm Cypern und das Gebiet um Pelusium abtrete. Als das nicht gewährt wurde, drang er siegreich bis Memphis vor; alles unterwarf sich ihm, theils aus Furcht und widerstrebend, theils bereitwillig. Seine Flotte schlug die ägyptische und ankerte bei Cypern, das ihm durch den Verrath des Statthalters Ptolemäus Makron überliefert war. Vgl. Liv. 45, 11. 12. II. Macc. 10, 13. Langsam nach Alexandrien hinabziehend traf er jedoch auf eine römische Gesandtschaft, die ihm Halt und Umkehr gebot. Die Römer hatten es nämlich für gerathen erachtet, auf die erwähnte Bitte des Ptol. Physkon um Hülfe einzugehen. Denn der macedonische Krieg, mit dessen Führung inzwischen der tüchtige Aemilius Paulus betraut war, nahte sich seinem Ende; und andererseits besorgte man, daß die Macht des Antiochus zu groß werde und ihnen in demselben ein neuer gefähr-

licher Gegner erstehen könne. Sie ordneten darum den energischen Popillius Lenas mit einigen Schiffen ab, daß er zuerst auf gütliche Weise denselben bewege, von der Eroberung Aegyptens abzustehen. P. Lenas wartete zunächst auf Delos den Ausgang des Krieges in Macedonien ab; auf die Nachricht von dem Siege des Aemilius Paulus bei Pydna fuhr er dann rasch nach Alexandrien und traf in der Nähe der Stadt auf den heranziehenden Antiochus.

Da ereignete sich die bekannte Scene, die so recht den syrischen König als einen Feigling kennzeichnet, der nur durch Listen zu siegen wußte und stark gegen Schwache war, aber feige sich zurückzog, sobald ihm ein Stärkerer entgegentrat. Als er freundlich den P. Lenas, den er von seinem Aufenthalte in Rom her noch kannte, begrüßte und ihm die Hand reichen wollte, hielt dieser ihm das Schreiben des Senates hin und befahl ihm, es zu lesen. Antiochus meinte, er wolle sich nachher mit seinen Freunden darüber berathen, was zu thun sei; jener aber zog mit seinem Stocke in dem Sande einen Kreis um ihn herum und bedeutete ihm, daß er nicht eher denselben verlassen dürfe, als bis er ihm Antwort gegeben habe. Durch dieses energische Auftreten eingeschüchtert gab er nach und versprach, dem Willen der Römer sich zu fügen. Voll Ingrimm und Wuth kehrte er nach Syrien zurück; P. Lenas aber fuhr sogleich nach Cypern, um auch seine Flotte in die Heimath zurückzusenden. —

So endete dieser Krieg, den Antiochus fast bis zu Ende mit so großem Glücke geführt hatte, schließlich doch mit seiner Demüthigung und mit dem Triumphe derer, welche bislang an dem Kampfe sich gar nicht betheiligt hatten; seine Fügsamkeit zeigte den Römern, daß sie bereits die Herren in Asien seien. Der Prophet Daniel aber hat

von diesem Kriege gesprochen, weil er die nächste Veranlassung zu der Verfolgung der Juden war; als er begann, mußten sie erkennen, daß bald auch für sie die Stunde des Kampfes und der Verfolgung schlagen werde. Die Weissagung lehrte ihnen aber auch, daß ihr Verfolger nur so lange Macht habe, als Gott es zulasse, dann aber nicht mehr zu fürchten sei.

Schon von dem Beginne seiner Regierung an hatte er sich Eingriffe in die Rechte des jüdischen Volkes erlaubt. Noch während der Hohepriester Onias III. lebte, setzte er den Bruder desselben Jesus oder Jason an seine Stelle. Derselbe hatte ihm dafür einen jährlichen Tribut von 360 Talenten geboten, statt der 20, welche die Juden früher an ihre Oberherren zahlten. s. Fl. Joseph. Antiq. XII, 4, 1. Um eine weitere Abgabe von 100 Talenten erlangte er für die Bewohner Jerusalems das antiochenische Bürgerrecht und die Erlaubniß, ein Gymnasium daselbst zu erbauen. Seine eigene Hinneigung zum Hellenismus hatte er schon dadurch gezeigt, daß er den griechischen Namen Jason angenommen hatte; nun wollte er auch seine Volksgenossen zu Griechen machen und zum Abfalle vom mosaischen Gesetze verleiten. Daß er sich dazu erst die Erlaubniß vom Könige erkaufte, war in der Eigenheit des Gesetzes begründet. Dasselbe war auch Landesgesetz, und ahndete jede Uebertretung, besonders den Götzendienst und was damit in Verbindung stand, mit schweren Strafen. Es war zudem von Antiochus d. Gr. ausdrücklich bestätigt, in Anerkenntniß der ihm von den Juden geleisteten Dienste. Joseph. Antiq. XII, 3, 3. Die Altgläubigen konnten demnach den Hohepriester gesetzlich belangen, wenn er trotzdem heidnische Neuerungen einzuführen versuchte. Um davor gesichert zu sein,

ließ er sich jene Vollmacht geben. Daß er aber als Hoherpriester solches wagte, und daß die Juden drei Jahre lang sein Treiben duldeten und Viele, namentlich von den Priestern seinem Beispiele folgten, zeigt wie weit der innere Abfall vom Glauben bereits um sich gefressen hatte, ehe die äußere Verfolgung hinzukam. Und diese war nicht bloß eine Glaubensprüfung, die Gott über sein Volk verhängte, sondern auch eine läuternde Strafe; sie war nothwendig, um dasselbe von der verderblichen Hinneigung zum heidnischen Griechenthum zu befreien. So hat auch die hl. Schrift sie aufgefaßt; der Verfasser des II. B. der Makkabäer leitet die Schilderung der Leiden, welche die Glaubenshelden jener Zeit zu erdulden hatten, mit der Bemerkung ein: „Ich bitte den Leser des Buches, nicht über die Leiden zu erschrecken, sondern zu bedenken, daß die Strafen nicht zum Verderben, sondern zur Züchtigung unseres Geschlechtes bestimmt seien. Denn nicht so, wie der Herr bei andern Völkern langmüthig harrt, bis er sie, nachdem sie das Vollmaß der Sünden erreicht haben, straft, hat er auch gegen uns zu verfahren erachtet, damit er uns nicht vernichte, nachdem unsere Sünden ihren Höhepunkt erreicht haben. Deßhalb entzieht er uns niemals sein Erbarmen, sondern sein Volk durch Leiden züchtigend verläßt er es nicht."

Drei Jahre erfreute sich Jason der Ehre des Hohenpriesterthums; dann ward es ihm in derselben Weise genommen, wie er es an sich gebracht hatte. Ein gewisser Menelaus, der gleichfalls seinen jüdischen Namen Onias gegen den griechischen umgetauscht hatte, bot Antiochus 300 Talente mehr für das Hohepriesterthum, und erhielt es, obgleich er nicht einmal von levitischem Geschlecht war. Natürlich sollte der Tempelschatz und das Volk die ins Ungeheure

angewachsene Abgabe aufbringen. Als er aber seinen Verpflichtungen nicht nachkommen konnte, ward er nach Antiochien zur Verantwortung berufen. Während seiner Abwesenheit verkaufte Lysimachus, den er als Stellvertreter zurückgelassen hatte, Geräthe aus dem Tempel und erregte dadurch den ersten Aufstand der Juden. Sobald der Frevel bekannt ward, schaarten sich die Altgläubigen zusammen, vertrieben die Soldaten, mit denen Menelaus sich umgeben hatte, und tödteten ihn selbst. Dann sandte der hohe Rath eine Gesandtschaft an den König, um ihn über die Ursache des Aufstandes aufzuklären und den Menelaus zu verklagen. Dieser hatte gerade damals es auch veranlaßt, daß Onias III. meuchelmörderisch umgebracht wurde, und dadurch den König, welcher denselben hochachtete, gegen sich aufgebracht. Trotzdem wußte er die Räthe desselben zu bestechen, und durch ihren Einfluß ward die Sache so gedreht, daß nicht er, sondern die Juden als die Schuldigen erschienen und ihre Gesandten hingerichtet wurden. Vgl. II. Macc. 4, 29 ff. Wahrscheinlich hatte man den Aufstand als einen Versuch dargestellt, die syrische Oberherrschaft abzuwälzen. — Schon damals wurden somit die Juden dem Könige verdächtig; im folgenden Jahre wurde sein Argwohn gegen sie noch mehr erregt und verleitete ihn zu blutigen Gewaltthaten. Während des zweiten Feldzugs gegen Aegypten im J. 169 kam die Nachricht nach Jerusalem, daß er todt sei. Da hielt der vertriebene Jason die Zeit für günstig, die verlorene Würde wieder zu gewinnen. Mit nur wenigen Leuten, wohl auf die Verhaßtheit des Menelaus beim Volke rechnend, überfiel er Jerusalem, gewann auch die Oberhand in der Stadt und richtete unter den Bürgern ein Blutbad an. Er zog sich jedoch bald wieder nach Arabien zurück. Als

Antiochus davon hörte, glaubte er, die Juden hätten sich von seiner Herrschaft frei machen wollen. Der Umstand, daß Jason mit geringer Macht eine so feste Stadt wie Jerusalem einnehmen konnte, brachte wohl ihn auf den Gedanken, daß unter dem Volke eine große Partei für ihn gewesen sei. Es kam hinzu, daß Jason eigentlich noch Hoherpriester war, während seine Kreatur Menelaus gar nicht zum Priesterthum gehörte. Darin konnte er wohl den Grund sehen, daß die Juden, wie er annahm, es mit jenem hielten. Er hätte freilich auch bedenken sollen, daß Jason sich nicht hatte behaupten können und somit in Wirklichkeit keinen großen Anhang besaß. Doch diese Erkenntniß blieb dem voreingenommenen Könige fern und er beschloß, blutige Rache zu nehmen. Auf dem Rückzuge aus Aegypten führte er sein Heer nach Jerusalem und befahl, Alle, die sie träfen, ohne Unterschied niederzustoßen. Nach dem Berichte II. Macc. 5, 11 ff. vgl. I. Macc. 1, 20 ff. verloren 40000 Juden das Leben, ebensoviele wurden als Sclaven verkauft. Dann plünderte Antiochus den Tempel und ließ sogar das Gold und Silber abreißen, womit die Säulen und Wände bekleidet waren. Der Raub ward auf 1800 Talente geschätzt. — Diesen Anfang der Verfolgung hat auch der Prophet Daniel 11, 25b in den Worten verkündigt: „Und sein Herz ist wider den heil. Bund und er thut's und er kehrt in sein Land zurück."

Zwei Jahre später, nach dem dritten ägyptischen Kriege ward sie fortgesetzt und zugleich der Versuch gemacht, dem Volke seinen Glauben zu nehmen. Darüber sagt der Prophet in den VV. 30—36: (Und es kommen wider ihn Kittaische Schiffe und er verzagt) und wieder ergrimmt er gegen den heil. Bund und er führt es aus (was er vorhat) und er

kehrt zurück und merkt auf die, welche den hl. Bund verlassen. V. 31. Und Streitkräfte von ihm stehen auf und entweihen das Heiligthum der Veste und entfernen das tägliche Opfer und richten auf das grausige Scheusal. V. 32. Und die am Bunde freveln, bringt er durch Schmeicheleien zum Abfall; aber das Volk, das seinen Gott kennt, hält fest (am Bunde) und thut es (was er gebietet). V. 33. Und Fromme (oder Lehrer) des Volks geben der Menge Einsicht und sie werden niedergeworfen durch's Schwert und durch Feuer und durch Gefangenschaft und durch Beraubung auf Tage. V. 34. Und während sie niedergeworfen werden, wird ihnen mit einer kleinen Hülfe geholfen, und es schließen sich Viele in Trug an sie an. Z. 35. Und von den Frommen (oder den Lehrern) werden einige niedergeworfen, um sie zu läutern, zu reinigen und zu heiligen, bis zur Zeit des Endes; denn noch weiter hinaus ist es zur bestimmten Zeit."

In diesen VV. verkündet der Prophet, daß Antiochus seinen Ingrimm über die Vereitelung der Eroberung Aegyptens an dem jüdischen Volke auslassen und ihm wieder seinen Zorn fühlen lassen werde. Daß er aber damit bereits auf dem Rückzuge nach Antiochien beginnen werde, wie man gewöhnlich annimmt, sagt die Weissagung nicht. V. 30b enthält nur die allgemeine Bemerkung, daß er das jüdische Volk auf's neue verfolgen werde. In dem letzten Verstheile wird zwar erst seine Rückkehr berichtet; aber danach V. 31 wird auch erst die Maßregel angegeben, mit der er nach der Geschichte seine Absichten auszuführen begann. In die Heimath zurückgekehrt, wird er sein Augenmerk auf jene richten, die den heil. Bund verlassen, die zwar noch nicht förmlich abgefallen sind, aber doch die Gesetze des Bundes verachteten und übertraten, um sie gänzlich zum Abfall zu

bringen und durch sie auch die Uebrigen zu verführen. V. 31. Soldaten, von ihm entsandt, werden das Heiligthum entweihen, das tägliche Brandopfer und damit die Opfer überhaupt und die Festfeier abschaffen und ein „Scheusal" im Tempel errichten, das die gläubigen Juden mit Entsetzen erfüllt. Da שִׁקּוּץ „Scheusal" sonst in der hl. Schrift gebraucht wird, um Götzen zu bezeichnen, so haben wir auch hier dabei an ein Götterbild oder etwas mit dem Götzendienste in Verbindung Stehendes zu denken. הַמִּקְדָּשׁ הַמָּעוֹז kann übersetzt werden „das Heiligthum, die Veste", oder „das Heiligthum der Veste"; in der letztern Weise haben die alten Uebersetzungen es wiedergegeben. Der Genitiv bezeichnet aber schwerlich die festungsartige Lage des Tempels — welchen Zweck sollte denn diese Angabe in der Weissagung haben; — noch daß das Heiligthum die geistige Burg des Volkes sei; denn in der hl. Schrift ist Jehova, nicht aber meines Wissens auch der Tempel so genannt; sondern er gibt den Ort des Tempels an: es ist der, welcher sich in der Veste des heil. Bundes zu Jerusalem befindet. — V. 32. spricht von dem Erfolge der Maßregel: Viele, die schon früher am Bunde gefrevelt haben, wird der König „durch Schmeicheleien" d. i. nicht durch Gewalt, sondern durch Versprechungen, Geschenke u. s. w. vollständig zum Abfall bringen, aber das Volk, das seinen Gott kennt und verehrt hat, wird treu bleiben. Object von יַחֲנִיף ist בְּרִית im ersten Versgliede. V. 33. Fromme, oder wie Andere mit Bezug auf 12, 3 übersetzen, Lehrer werden es befestigen, indem sie ihm Einsicht geben d. h. durch Wort und Beispiel es anleiten, im Glauben der Väter zu verharren. V. 34. Viele von denselben werden allerdings ihr Leben

verlieren oder sonst zu leiden haben; aber sie werden nicht verlassen sein: eine kleine Hülfe wird die Verfolgung mäßigen oder unterbrechen, aber auch zur Folge haben, daß sich ihnen Viele „in Listen“ anschließen, ohne sich nämlich aufrichtig zu bekehren. V. 35. Zweck der Verfolgung ist die Läuterung der Guten. „Bis zur Zeit des Endes“ scl. werden sie niedergeworfen; durch die Hülfe, die sie erhalten, werden sie also nicht ganz errettet; das Ende der Leiden kommt erst zu der von Gott bestimmten Zeit. Diese fällt aber nicht mit der Endzeit zusammen, welche V. 27—29 erwähnt ist. Letztere ist vielmehr ein Zeitraum, in welchen alle V. 29—36 verkündeten Ereignisse fallen; kann also auch nicht das Ende sein, auf das V. 35 verweist; es ist die Zeit, in der Gott der Verfolgung ein Ziel setzt.

Wie diese Unglücksweissagung in Erfüllung gegangen ist, davon geben uns die B.B. der Maccabäer genauen Bericht. Zwei Jahre nach der Plünderung des Tempels, also im J. 167, im Sommer nach dem letzten ägyptischen Kriege sandte Antiochus den Steuereinnehmer Apollonius mit einem Heere von 22000 Mann nach Judäa, mit dem Befehle, alle waffenfähigen Männer zu tödten, Weiber und Kinder als Sclaven zu verkaufen. Derselbe verbarg Anfangs seine Absichten und wartete den Sabbath ab, wo die Juden arglos in den Tempel strömten, und ließ dann seine Soldaten auf die wehrlose Menge einhauen. Er erbaute sodann neben dem Tempel eine Zwingburg, von welcher aus die Besatzung die Juden in jeder Weise belästigte, die Besucher des Heiligthums verwundete und dieses durch Blut und Leichen verunreinigte. Im Herbste des Jahres erschien dann das Edict, in welchem der mosaische Kultus förmlich untersagt und befohlen wurde, den Tempel zu entweihen,

Götzenaltäre zu errichten, die Juden zur Theilnahme an den heidnischen Opfern zu zwingen und jeden zu tödten, der sich dessen weigere oder fortfahre, das Gesetz zu beobachten. Auch an die Städte am Meere und in den Nachbarländern, wo Juden sich niedergelassen hatten, erging der Befehl, sie zum Abfall zu zwingen. Vgl. I. Macc. 1, 29 ff. II. Macc. 5, 24 ff. 6, 8. f.

Man hat gefragt, was den König bestimmt habe, solche grausame Befehle zu erlassen, die doch thöricht und unpolitisch gewesen seien und seinem milden Charakter wenig entsprächen. Allerdings war der Haß und die Vernichtungs-Wuth, die in ihnen sich aussprechen, nicht mit einem Male entstanden; Vieles traf zusammen, das sie hervorrief. Zunächst hegte der König ohne Zweifel dieselbe ungünstige Meinung von den Juden und ihrer Religion, die alle seine Zeitgenossen über sie hatten, und war von derselben feindseligen Gesinnung gegen sie erfüllt. Sie schloßen sich, obwohl vielfach unter den Heiden lebend, dennoch von ihnen ab, mieden es, mit ihnen zu essen und verabscheuten ihre Speisen; an Heiraths-Verbindungen war noch weniger zu denken. Man glaubte darum, daß sie alle Menschen haßten, und fand den Grund davon in ihrem Gesetze, das ihnen jene Trennung vorschrieb. Darum wurden nun auch sie von Allen gehaßt und dieses als ein ruchloses Gesetz verachtet. Vgl. Diod. 524 (Ed. Dind. II. 2. S. 49 f.). Freilich wären dem Antiochus Juden wie Onias III. entgegengetreten, die sich durch aufrichtige Frömmigkeit und Sittenreinheit auszeichneten, so würden seine Vorurtheile, wenn auch nicht ganz verschwunden, so doch abgeschwächt sein. Aber die feilen Hohenpriester Jason und Menelaus, die selbst ihre Religion geringachteten und alles thaten, um

sie bei Andern in Verachtung zu bringen, die sich das Hohepriesterthum durch Schmeicheleien und Bestechung von dem Könige erkauften, waren nicht im Stande, ihm bessere Ansichten von ihrem Volke und seinen Institutionen beizubringen. Sie werden ihn im Gegentheil noch aufgereizt haben, dasselbe mit aller Strenge zu behandeln; wurden sie doch von demselben verachtet und gehaßt. Mit ihnen verbanden sich die heidnischen Minister und Rathgeber des Königs, die auch von dem allgemeinen Judenhasse angesteckt waren. Riethen doch noch einem seiner Nachfolger seine Beamten, Jerusalem und das jüdische Volk gänzlich zu vertilgen — trotz der Erfahrungen, die man gemacht hatte. s. Diod. l. c.

Die wiederholten Aufstände in Jerusalem machten dasselbe dem Antiochus noch mehr verhaßt; er sah in ihnen Versuche, seine Herrschaft abzuschütteln, und nach den Grausamkeiten, die er im J. 169 gegen sie verübt hatte, konnte er auch wohl denken, daß sie dieselbe nur höchst ungerne trugen. Den Grund davon wußte er wieder in ihrer Religion zu finden. Denn eben die gläubigen Juden, welche treu das Gesetz beobachteten, hielten sich von ihm ferne, während Jason und Menelaus, die ihm ergeben waren, grade die Verbreitung heidnischer Sitten begünstigten; von jenen war der erste Aufstand ausgegangen und ihnen schrieb er wahrscheinlich auch den zweiten zu. — Einen weiteren Grund des erwähnten Edictes werden wir später kennen lernen.

Aus dem Verdachte des Abfalles, in dem bei ihm die Juden standen, erklärt es sich, daß er befahl, die jungen, waffenfähigen Männer zu tödten und eine Burg bei Jerusalem zu erbauen; er wollte das Volk wehrlos machen und verhindern, daß es sich dem wieder erstarkten Aegypten anschließe. Durch das folgende Edict sodann gedachte er,

seine Religion auszurotten, in welcher er den Grund ihrer Feindseligkeit sah, und bewirken, daß sie mit den übrigen Völkern seines Reiches sich vermischten und dann leichter regieren ließen. So wurde die Verfolgung aus einer politischen zugleich eine religiöse. Bei der Kleinheit des jüdischen Volkes und der Bereitwilligkeit seiner Häupter, dem Könige zu Willen zu sein, glaubte man gewiß, bald seine Absichten erreicht zu haben; daß es dem großen syrischen Reiche Widerstand leisten und es sogar in Gefahr bringen könne, daran konnte Niemand denken.

Die Befehle des Königs wurden mit allem Eifer vollzogen, der Tempel dem Zeus Olympios geweihet; auf dem Brandopfer-Altar ein anderer für die Götzenopfer errichtet — „das grausige Scheusal" des Propheten, oder *βδέλυγμα ἐρημώσεως* „Gräuel der Verwüstung" wie ihn der Verfasser von I. Macc. nach der Uebersetzung des Ausdruckes in der alexandrinischen Version nennt; in den Vorhöfen wurden Unzucht und alle die Gräuel getrieben, welche bei den Heiden mit dem Kulte der Götter verbunden waren. Auch in den übrigen Städten Judäa's wurden Altäre errichet, und durch Versprechungen und Drohungen suchte man die Juden zu bewegen, daß sie an den heidnischen Opfern sich betheiligten. Zugleich zogen Soldaten im Lande umher, die treuen Gottes-Verehrer aufzusuchen und dem Tode zu überliefern.

Unerhörte Grausamkeiten wurden an denen verübt, welche allen Aufforderungen und Drohungen zum Trotz nicht abfielen, wie an dem greisen Eleazar, einem angesehenen Priester und den sieben Maccabäischen Bekennern. Vgl. I. Macc. 1, 54 ff. II. Macc. 6. 7.

Letztere wurden vor dem Könige selbst und nach seinem

Befehle gemartert; und es zeigte sich dabei, daß er nicht weniger grausam als seine Diener, daß er nicht „zu jovial und leichtsinnig und gutmüthig war, um in dem Gräde grausam zu sein, wie er in den jüdischen Berichten geschildert wird." (Grimm, Exeget. Hdb. z. d. Apokryphen des A. T. III. S. 26.) Eben deßwegen hat man freilich den Bericht von ihrer Marter der Uebertreibung beschuldigt; der Verfasser habe die Nachrichten, die er über ihren Tod erhalten, ausgeschmückt, um den todesfreudigen Glaubensheroismus seines Volkes zu feiern. Denn man will es nicht glauben, daß sich der König an so ausgesuchten Martern, wie sie die Bekenner nach dem Berichte erdulden mußten, sollte geweidet haben. Nun, das Urtheil, daß er milde und gutmüthig gewesen sei, haben die griechischen Geschichtschreiber im Hinblick darauf abgegeben, daß er sich oft unter das Volk mischte und in jeder Weise um seine Gunst buhlte. Wie ihn aber sein Ehrgeiz zu einem Uebermaß der Herablassung bewog, so konnte ihn verletzter Hochmuth auch zu einem Uebermaß von Strenge veranlassen, wo man ihm Widerstand entgegensetzte. Wozu er fähig war, hatte er bereits bewiesen; den Sohn seines Bruders hatte er um die Krone Syriens betrogen, dem Sohne seiner Schwester wollte er die Krone Aegyptens rauben. Seine Gutmüthigkeit hörte auf, wo sein Interesse in Frage kam. Und hier handelte es sich um Unterthanen, noch dazu um verachtete Juden, deren Glaubenstreue man für Starrsinn und Widersetzlichkeit ansah. Wie man solche Unterthanen im Oriente behandelte, davon hat uns Polybius 8, 18 ein Beispiel berichtet. Als Antiochus d. Gr. einen rebellischen Statthalter Achäus in seine Gewalt bekommen hatte, ließ er ihm die Finger und Zehen abhauen, und nachdem er ihn

getödtet, seine Leiche noch entehren. Und doch war derselbe ein naher Verwandter!

Was man etwa mit einem Schein von Grund gegen die Treue des Berichtes einwenden könnte, ist daß die Bekenner unter den Augen des Königs Antiochus gelitten haben, dieser aber seit dem zweiten ägyptischen Kriege nicht mehr nach Judäa gekommen ist. Indeß sagt der Verfasser auch mit keiner Silbe, daß sie hier gemartert wurden, und aus dem Zusammenhange geht es gleichfalls nicht hervor. Die Erzählung hängt mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nur ganz lose zusammen; sie könnte ganz fehlen, ohne daß man die Lücke fühlte. Da nun aber Antiochus befohlen hatte, daß die Juden auch außerhalb Judäa's verfolgt werden sollten, so ist die Annahme erlaubt, daß die sieben Bekenner an einem andern Orte als hier den Tod erlitten haben. Sie gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man bemerkt, daß nach dem Berichte die Martyrer von ihrer Mutter in der väterlichen d. i. der hebräischen Sprache zur Standhaftigkeit ermahnt wurden, während sie selbst zu dem Könige, der jene nicht verstand, in einer andern, wahrscheinlich der griechischen Sprache redeten. Sie verstanden also zwei Sprachen. Es läßt sich aber nicht wohl annehmen, daß eine altgläubige Familie in Judäa um jene Zeit sich die Kenntniß einer heidnischen Sprache sollte erworben haben. Anders war es mit den Juden, welche unter den Heiden lebten; sie verstanden sicher neben der Landessprache auch noch die Sprache ihrer Väter. Es ist darum die Tradition sehr wohl glaublich, welche das Martyrium der sieben Maccabäer nach Antiochien verlegt. Vgl. Martyrolog. Rom. ad. I Aug. Nach Augustinus Serm. 300, 6 (Mign. P. L. t. 38 p. 1379) war ihnen daselbst auch eine Basilika erbaut: in illa scilicet

civitate, quae regis ipsius persecutoris nomine vocatur. Antiochum quippe regem persecutorem impium pertulerunt et memoria martyrii eorum in Antiochia celebratur, ut simul sonet et nomen persecutoris et memoria coronatoris.

Die Erzählung von ihrer Marter zeigt, welche Leiden die Gläubigen jener Zeit zu ertragen hatten, zeigt aber auch den Glauben und den Heldenmuth, der sie beseelte, und läßt es begreifen, wie später kleine Schaaren derselben oft große Heere der Syrer überwanden. Wie jene Bekenner die schmerzlichsten Martern erduldeten, so kämpften diese mit der gleichen Todes-Verachtung, welche den meistens gedungenen oder gepreßten Söldlingen Schrecken einflößte.

Viele Juden wurden zwar im Anfange der Verfolgung abtrünnig; sie ließen sich durch Geschenke, Ehrenstellen, Verheißungen u. s. w. verführen oder fürchteten die Martern s. I. Macc. 1, 43; 2, 18. Indeß die Masse des Volkes blieb treu; es verbarg sich in den Wäldern und Höhlen, an denen Palästina reich ist, um den Nachforschungen der Syrer zu entgehen, und ließ sich lieber tödten, als daß es an den heidnischen Opfern theilnahm. I. Macc. 1, 62 f. Aber bald kam auch „die kleine Hülfe," welche den gesunkenen Muth wieder hob und den Entschluß befestigte, für den Glauben Alles zu thun und zu leiden. Es waren der Priester Mattathias und seine Söhne, welche sie brachten. Sie hatten sich nach ihrer Vaterstadt Modein geflüchtet, wurden aber auch dort aufgesucht und aufgefordert, an dem Götzenopfer sich zu betheiligen. Mattathias verweigerte es nicht nur, sondern erschlug auch einen Juden, der vor seinen Augen opferte, und den königlichen Beamten, der dabei war. Er floh darauf mit den Seinigen in die

Wüste und sammelte Viele um sich, die sich in der gleichen Lage befanden.

Das war der Anfang von der Erhebung des Volkes; sie trug den Character der Nothwehr; man wollte nur das Leben und das heiligste Gut des Menschen, die Gewissensfreiheit schützen. Zuerst wehrte man sich gegen die syrischen Soldaten, welche gegen sie ausgeschickt wurden; dann als sie stark genug waren, zogen sie im Land umher, zerstörten die Götzenaltäre, sorgten, daß die Vorschriften des Gesetzes, die Beschneidung u. s. w. wieder zur Ausübung kamen, und überfielen auch die Syrer, wenn sie dieselben in kleinen Schaaren trafen. Dadurch stärkten sie den Muth der Volksgenossen und bewogen immer mehrere, aus ihren Verstecken hervorzukommen und mit den Waffen in der Hand den Glauben zu vertheidigen. Besonders war dieses der Fall, seit Judas Maccabäus nach dem Tode seines Vaters im J. 166 an die Spitze der Erhebung getreten war. Durch seinen Heldenmuth wie durch seine Klugheit, mit der er seine Unternehmungen ausführte, fügte er den Syrern im Lande so viel Schaden zu und bedrängte sie so sehr, daß sie die Statthalter der nächsten Provinzen um Hülfe baten. Aber auch diese waren nicht glücklicher; Apollonius, Statthalter von Samaria verlor gegen ihn Schlacht und Leben; und Seron, ein anderer syrischer Feldherr in jenen Gebieten wurde gleichfalls besiegt. I. Macc. 3, 1—25.

Die fortwährenden Siege des Judas und seine wachsende Macht erregten endlich auch die Aufmerksamkeit des Königs, der Anfangs den Widerstand der Juden als bedeutungslos nicht beachtet hatte. Jetzt hielt er es doch für nöthig, ernstlich Vorsorge zu treffen, daß er nicht weiter fortbrenne und noch andere Länder ergreife. Die

gewaltigen Rüstungen, die er veranstaltete, hatten jedoch nicht blos den Zweck, ihn mit einem Schlage zu ersticken, sondern waren auch durch den Krieg veranlaßt, den er an der östlichen Grenze des Reiches zu führen hatte. Die Völker in den östlichen Provinzen des Reiches, deren Zusammenhang mit dem Reiche von jeher ein sehr loser gewesen war, hatten sich gleichfalls erhoben, s. I. Macc. 3, 41 ff. Außerdem berichtet Appian Syr. 45, daß Antiochus vor seinem Tode den König der Armenier Artaxias bekriegt und überwunden habe. Vielleicht standen jene Unruhen und der Krieg mit dem Letzteren mit einander im Zusammenhange und waren dann um so gefährlicher. Antiochus fürchtete auch die Gefahr, welche ihm von dorther drohte, mehr als den Aufstand der Juden, und zog daher selbst mit der einen Hälfte seiner Truppen dorthin, während er einen Verwandten Lysias als Reichsverweser und Vormund seines Sohnes zurückließ und ihm auftrug, mit der andern Hälfte das jüdische Volk zu vertilgen. Er sollte es wirklich vom Erdboden vertilgen; und bei dem Heere, das zuerst gegen es heranzog, waren eine Menge Kaufleuten, um die als Sclaven zu kaufen, welche dem Schwerte entrinnen würden; in das ausgemordete und verheerte Land sollten dann heidnische Kolonisten gebracht werden, s. I. Macc. 3, 35 f.

Der Ausgang des Kampfes ist bekannt. Das erste Heer, 40,000 M. Fußvolk und 7000 Reiter, ward von Judas in mehreren Treffen, welche er den verschiedenen Abtheilungen desselben lieferte, fast gänzlich aufgerieben. I. Macc. 3, 38—4, 26. II. Macc. 8, 8—32 Lysias rüstete ein noch stärkeres Heer und führte es im folgenden Jahre 164 selbst gegen die Juden, erlitt aber gleichfalls einen

empfindlichen Verlust und ging zurück, um ein noch stärkeres Heer zu sammeln. I. Macc. 4, 27—35. Judas Maccabäus benutzte diese Zeit, den schrecklich verwüsteten Tempel zu restauriren und wieder einzuweihen. Im folgenden Jahre 163 erschien Lysias wieder mit einem gewaltigen Heere, in welchem er sogar 80 Elephanten mitführte; er gelangte bis in die Nähe Jerusalem's, ward aber dann wieder geschlagen und gab nun dem jungen Könige Antiochus V. Eupator, der seinem inzwischen verstorbenen Vater gefolgt war, den Rath, mit den Juden Frieden zu schließen. Er war zur Erkenntniß gekommen, daß sie nicht zu bezwingen seien; es hatte sich außerdem eine römische Gesandtschaft, welche grade damals in Syrien erschien, für sie verwandt; und endlich fürchtete Lysias für seine Stellung und seinen Einfluß. Denn der sterbende Antiochius Epiphanes hatte im Unwillen über die Mißerfolge desselben einen anderen Vormund seines Sohnes ernannt, den Feldherren Philippus; und dieser kehrte eben jetzt mit einem Heere von Medien zurück. Ihm gegenüber wollte Lysias seine Stellung bei dem jungen Könige behaupten und ihn nöthigen Falls mit Waffen-Gewalt vertreiben. Deßhalb sorgte er dafür, daß zuvor der Krieg mit den Juden beendet und ihnen Religionsfreiheit gewährt werde. II. Macc. 11. [1])

1) Der dritte Zug des Lysias gegen die Juden ist in dem I. B. der Macc. übergangen, während in dem II. B. die zweite Expedition nicht erwähnt ist. Vielfach wird darum behauptet, Lysias habe nur zwei Kriegszüge gegen die Juden unternommen, und in Cap. 11 gebe er einen abweichenden Bericht von der zweiten oder einer andern Expedition, die er später in Gemeinschaft mit dem jungen Antiochus Eupator machte. (Vgl. Grimm, Hdb. der Apokryphen IV. S. 165.) Es ist hier nicht der Ort, die Frage eingehend zu besprechen und die Wahrheit des Berichtes zu beweisen. Ich mache nur darauf auf-

Das war „die kleine Hülfe“, von welcher das B. Daniel geredet hatte, klein insofern, als der Krieg alsbald auf's neue entbrannte und noch viele Jahre dauerte, bis endlich die Juden ihre Selbstständigkeit und damit die volle religiöse Freiheit erfochten hatten. An sich aber waren jene Kämpfe so großartig und ruhmvoll für sie, wie kaum eine andere Glaubensthat ihrer Geschichte, und es ist mit Recht bemerkt worden, darin daß der Prophet sie nur eine kleine Hilfe nenne, liege ein starker Beweis für die Aechtheit seiner Prophetie. Kein Jude, der gleichzeitig mit oder nach diesen glorreichen Jahren lebte, würde sie so kurz und mit einem so wenig sagenden Ausdrucke angedeutet haben. Wäre die Weissagung, wie man annimmt, erst in dieser Zeit entstanden, so hätte der Verfasser sie ohne Zweifel mit derselben Genauigkeit berichtet, mit welcher er

---

merksam daß das I. B. der Macc., obwohl es den 3. Feldzug übergeht, ihn dennoch andeutet. 4, 35 wird bemerkt, Lysias habe nach der Niederlage des zweiten Heeres dasselbe verstärkt, um noch einmal gegen die Juden zu ziehen. Aber die folgende Expedition, die berichtet wird, fällt zwei Jahre später, in das J. 162, und Lysias unternahm dieselbe nicht aus eigenem Antriebe, sondern weil abtrünnige Juden, die mit dem Regimente des Judas unzufrieden waren, seinen König dazu aufgereizt hatten. Er war vielmehr so ärgerlich über den Wiederausbruch des Krieges, daß er den König bewog, den Hauptanstifter desselben hinrichten zu lassen. I. Macc. 6, 20 ff. II. Macc. 13. Vorher bestand also Frieden mit den Juden. Wie es dazu gekommen und warum Lysias seine Absicht, den Krieg fortzusetzen, aufgegeben habe — diese Fragen beantwortet das I. B. d. Macc. nicht. Wir finden die Lösung in dem Berichte, II. Macc. 11, wonach allerdings Lysias seine Absicht ausführte und, als nun auch der 3. Feldzug unglücklich ausfiel, zum Frieden rieth. Darin, daß dieser Bericht so gut die Lücke ausfüllt, welche das I. B. der Macc. offen gelassen hat, liegt ein starker Beweis seiner Wahrheit.

die für sein Volk viel weniger wichtigen Kriege in Aegypten verfolgt hatte.

Diese Siege hatten leider auch die andere Folge, von welcher die Weissagung spricht: es schlossen sich viele abgefallene Juden ihren treugebliebenen Brüdern in Heuchelei wieder an. Wie sie aus Feigheit und Charakterlosigkeit abgefallen waren, als die Syrer es verlangten, so zeigten sie sich wieder als gläubige Israeliten, nachdem Judas Maccabäus Herr im Lande geworden war und über die Beobachtung des Gesetzes wachte. Auch der Hohepriester Menelaus gehörte zu ihnen; ohne ihn hätte Judas wohl kaum die Wiedereinweihung des Tempels vornehmen können; auch hätte er ihn schwerlich im Amte gelassen, wenn er sich nicht bekehrt hätte. Die Unaufrichtigkeit der Bekehrung zeigte sich später darin, daß er und andere Gleichgesinnte die Hauptschuld an dem Wiederbeginn des Krieges und der Verfolgung trugen. I. Macc. 6, 19 ff. II. Macc. 13, 3.

Kehren wir zur Weissagung zurück, die sich V. 36 ff. wieder zu dem Könige wendet. V. 36. „Und es handelt der König nach seiner Willkür und er erhebt sich und macht sich groß über jeden Gott erhaben; und wider den Gott der Götter redet er Ungeheures, und er hat Glück, bis zu Ende ist der Zorn; denn das Beschlossene geschieht. V. 37. Und auf die Götter seiner Väter achtet er nicht, und auf die Lust der Weiber und auf jeglichen Gott hat er nicht Acht; denn über jeden erhebt er sich. V. 38. Und einen Gott der Burgen ehrt er an ihrer Stelle, und einen Gott, den seine Väter nicht kannten, ehrt er mit Gold, Silber, Edelsteinen und Kostbarkeiten. V. 39. Und so handelt er in den befestigten Burgen gegen den fremden Gott; welche ihn

ehren, die macht er groß an Ehre, denen gibt er Herrschaft, und Land vertheilt er (unter sie) zum Lohne."

„Der König" (הַמֶּלֶךְ V. 36. kann kein anderer sein, als der, von dem bisher die Rede war, der König des Nordens oder Antiochus Epiphanes, nicht etwa der Antichrist, auf welchen der heil. Hieronymus, Theodoret und ihre Nachfolger diesen Theil der Weissagung beziehen. In seinem Hochmuthe wird er sich über jeden Gott erheben, er wird aber darum kein ἄθεος sein; die VV. 38 und 39 sagen das Gegentheil. Der Prophet erklärt V. 36b. 37 seine Worte bestimmter dahin, daß er den Gott der Götter Jehova, und die Götter seiner Väter verachte; כָּל־אֵל sind demnach alle Götter, welche derzeit in dem syrischen Reiche verehrt wurden. Die Ueberhebung des Königs zeigt sich darin, daß er gegen Jehova Ungeheures, Entsetzen Erregendes redet; und daß dieser, welcher doch für seine Ehre eifert, es duldet, wird im letzten Verstheile damit motivirt, daß das Beschlossene geschehen und sein Zorn erst besänftigt werden müßte. Antiochus ist also sein Werkzeug und bestimmt, sein Gericht an denen auszuführen, auf denen der göttliche Zorn ruht; er wird darum so lange Jehova verachten und seine Verehrer verfolgen dürfen, als diese sich nicht bekehrt und ihren Gott nicht versöhnt haben. V. 37. Auch über die Götter seiner Väter, die Nationalgötter, welche seine Vorfahren verehrten, wird er sich erheben. Man beachte aber den Unterschied: in Betreff Jehova's ist gesagt, daß er Schreckliches gegen ihn rede; dagegen von den Göttern seiner Väter nur, daß er nicht auf sie achte, d. h. sie nicht verehre. Daß er ihren Kult abschaffen werde, liegt nicht in den Worten. Insbesondere ist „die Lust der Weiber" genannt; es kann mit dem Ausdrucke

in diesem Zusammenhange nur eine Gottheit gemeint sein, welche so bezeichnet ist, weil besonders die Weiber sie verehren und an ihr ihre Lust haben. Mit den Worten „über jeglichen Gott erhebt er sich" wird das V. 36b—37b Gesagte ebenso wie V. 36a zusammengefaßt.

V. 38. Dagegen wird der König einen andern Gott verehren, den man bisher nicht kannte. עַל כַּנּוֹ „an ihrer scl. der Götter Stelle. Das Suffixum singulare schließt sich im Numerus an den Singular אֱלוֹהַּ V. 37 an; Vgl. I. reg. 20, 16. Daniel nennt den fremden Gott einen Gott der Burgen, ohne Zweifel deßwegen, weil er in Burgen verehrt wird. So wurde auch Jehova von den Syrern ein Gott der Höhen genannt, weil die Stätten seiner Verehrung vorzugsweise Berge und Anhöhen waren, und weil er, wie sie meinten, dort auch hauptsächlich seine schützende Macht zeige I. reg. 20, 23. Eine solche Bezeichnung war den Lesern verständlich, und sie konnten daran, wenn die Zeit der Erfüllung kam, den Gott wohl erkennen; der eigentliche Name dagegen würde ihnen wenig genützt haben.

Der V. 39 ist dunkel; die alten Uebersetzer haben ihn offenbar nicht verstanden; nahmen sie doch מָעֻזִּים „Burgen" als Nomen proprium des fremden Gottes; die neuern Exegeten aber geben fast ein jeder eine andere Uebersetzung und Erklärung; sie beweisen dadurch, daß keine vollständig die Schwierigkeiten löst. Ich werde hier nur die Uebersetzung rechtfertigen, die ich oben gegeben habe. Ich halte dafür, daß der Gedanke des V. 38 in V. 39 fortgesetzt wird. In dem 2. Halbvers geschieht dies auch ganz offenbar. Sagt nämlich der V. 38, daß der König selbst den fremden Gott in jeder Weise ehrt, so enthält dieser, daß

er die Verehrung desselben auch bei Andern befördert, indem er denen Ehren und Güter gibt, die ihn anerkennen. Der erste Halbvers wird demnach wohl einen Gedanken enthalten, der dazu paßt. Das Objekt von עָשָׂה ist wie V. 28 u. 30, aus dem Zusammenhange, hier aus V. 38 zu entnehmen: er thut es scl. daß er den fremden Gott ehrt. עִם nehme ich in der Bedeutung von erga die es in den Verbindungen עָשָׂה חֶסֶד עִם; הֵטִיב עִם; תָּמִים עִם u. a. hat. לְמִבְצְרֵי מָעֻזִּים ist Ortsbestimmung: in den befestigten Burgen. Somit heißt der Halbvers: er handelt so in den befestigten Burgen gegen den fremden Gott; und enthält einen Gedanken, der in den Zusammenhang paßt: daß nämlich der König die Verehrung des fremden Gottes vor allem in den großen befestigten Städten seines Reiches einführen werde. Daran schließt sich dann passend der letzte Halbvers, daß er denen, die ihn anerkennen, Ehren und Reichthümer geben würde. — Ist die Uebersetzung richtig, so würde der Prophet auch selbst erklären, weßhalb er den fremden Gott „einen Gott der Burgen“ nennt.

Es ist nun zu bedauren, daß uns eine vollständige Geschichte von Antiochus Epiphanes fehlt. Die Theile der Geschichtswerke von Polybius und Diodor, welche seine Zeit behandeln, sind nur in Fragmenten erhalten; auch von dem Werke des Livius fehlen eben die Bücher, in welchen wir Nachrichten über seine letzten Regierungsjahre finden könnten, die Schriften von Justin und Appian aber sind viel zu kurz und gedrängt. Dieser Mangel ist jedoch nicht deßwegen zu beklagen, weil sich die Erfüllung der so eben vorgelegten Weissagung nicht nachweisen ließe, sondern weil man die Berichte der BB. der Macc., die sie bestätigen, ansicht: man will denselben nicht glauben, weil ihnen die

Profangeschichte nicht zur Seite stehe. Wie wenig dies indeß zu bedeuten hat, mag der Umstand beweisen, daß selbst die Verfolgung der Juden durch Antiochus Epiphanes, die doch nicht bezweifelt werden kann, auch von ihr nicht erwähnt ist; erst als der jüdische Krieg den Bestand des syrischen Staates gefährdete, unter den Nachfolgern des Epiphanes, wurde davon gesprochen. Die jüdische Nation war zu klein und verachtet, als daß man sich viel um ihre Schicksale und Leiden kümmerte. Darum haben die BB. der Macc. einen um so größern Werth; sie füllen eine Lücke aus, welche die Profangeschichtschreiber gelassen haben.

In den oben besprochenen BB. ist nun zweierlei verkündigt: Antiochus wird in seinem Uebermuthe über Jehova und die Götter seiner Väter sich erheben, sie verachten und die Verehrung eines neuen Gottes einführen. Seinen maßlosen Hochmuth bezeugt uns das II. B. der Macc. mehrmals. Als er mit Beute beladen aus dem zweiten ägyptischen Kriege zurückkehrte und dann auch noch den Tempel zu Jerusalem plünderte, ohne zu erfahren, was einst dem Heliodor begegnet war s. II. Macc. 3, 7 ff., da glaubte er, es sei ihm nichts mehr unmöglich; er könne sogar, wie der Verfasser von II. Macc. sich ausdrückt, das Land mit Schiffen befahren und auf dem Meere wie auf festem Lande einherschreiten, s. 5, 21. Und auf dem Todesbette gestand er selbst, es sei nicht gut, wenn ein Sterblicher in seinem Uebermuthe nach Göttlichem strebe, s. 9, 12. Dieser Sünde war er sich also bewußt. Daß Hochmuth und Stolz von Anfang in seinem Wesen lagen, haben wir schon früher gesehen; sein Glück hatte denselben zur Blüthe gebracht und niedrige Schmeichelei noch mehr befördert. In einem Briefe, welchen die Samariter an

ihn richteten, redeten sie ihn mit Gott an; vgl. Fl. Jos. Antiqu. 11, 5. 5; und sie folgten darin gewiß einem bereits eingeführten Brauche.

Was Wunder nun, wenn er sich anmaßte, auch die Religion seiner Unterthanen zu ändern. Nachdem ihn der ägyptische Krieg nicht mehr beschäftigte, wollte er die verschiedenen Völkerschaften seines Reiches mehr mit einander verschmelzen und die Nationalkulte, durch die sie hauptsächlich getrennt wurden, aufheben. Darum erließ er das Edict, daß alle ein Volk bilden und jedes die ihm eigenthümlichen religiösen Gebräuche anfgeben sollte. I. Macc. 1, 41 f. Es war dies ein arger Eingriff in die Rechte der Unterthanen; aber ein orientalischer Despot hatte keine Ahnung davon, daß diese ihm gegenüber Rechte besaßen. Hat doch selbst die neuere Zeit den Grundsatz gekannt und allgemein befolgt: Cujus regio, illius et religio, und lehren die Erfahrungen der jüngsten Tage, daß man auch jetzt noch nicht davon abzugehen Willens ist. Die Macht und das Glück verblenden den Menschen, daß er keine Rechte Anderer mehr achtet!

Der Erfolg zeigte, daß sein Edict politisch unklug war und statt das syrische Reich zu einigen und zu befestigen, den Grund zu seinem Untergange legte; im Westen zwang es die Juden zum Aufstande und der Krieg mit ihnen verzehrte die besten Kräfte seines Reiches; und im Osten empörten sich gleichfalls die Provinzen. Antiochus betrachtete es aber von einer andern Seite; er meinte, die Politik fortzusetzen, welche seine Vorgänger befolgt hatten. Schon Alexander d. Gr. hatte zahlreiche Städte im Oriente angelegt, mit griechischen Kolonisten bevölkert und beförderte die Verheirathung seiner Soldaten mit Eingeborenen; Seleu-

kus Nikator war ihm darin gefolgt. Sie wollten ihre Unterthanen gräcisiren und dadurch enger mit ihrer Dynastie verbinden. Auf dieser Bahn ging Antiochus einen Schritt weiter, indem er das aufheben wollte, was die Nationen am meisten absonderte und in Gegensatz zu einander brachte, ihre Nationalkulte.

Die meisten fügten sich; denn die griechische Sitte und Bildung und was damit in naher Beziehung stand, der griechische Götterkult hatten bereits große Fortschritte unter ihnen gemacht und die Verehrung der Landesgötter zurückgedrängt. Es war auch natürlich, daß man diese meistens rohen und mit den gröbsten Ausschweifungen verbundenen Gebräuche der letzteren aufgab, sobald man die feineren Sitten der Griechen und ihren edlern, vielgestaltigeren Götterkult kennen lernte. Zudem waren die heidnischen Religionen nicht exclusiv und konnten vor allem nicht den festen Glauben erwecken, den wir an den Juden bewundern. Darum fügten sich die meisten Völker dem Befehle des Königs; auch die Samariter, deren Schreiben an ihn man als einen Beweis angesehen hat, daß er denselben gar nicht erlassen habe. Da man sie für Juden hielt, so sollten dieselben grausamen Maßregeln gegen sie zur Anwendung kommen, welche gegen jene angeordnet waren. Sie schrieben deßhalb an den König, daß sie mit denselben nicht verwandt seien, um sich eben vor gleicher Verfolgung zu schützen; sonst aber duldeten sie es, daß ihr Tempel auf Garizim dem Jupiter geweiht wurde; und in dem Antwortschreiben sagt der König, daß sie eingewilligt hätten, nach Weise der Griechen zu leben, und daß sie deßhalb nicht verfolgt werden sollten. Fl. Jos. Antiqu. XII, 5. 5. Diese Schreiben bestätigen somit das Edict, das I. Macc. 1, 41 f. erwähnt wird.

Darin aber, daß es keine bedeutendere Aufstände hervorrief, welche die Aufmerksamkeit der griechischen und römischen Welt erregten, liegt der andere Grund, weßhalb die Geschichtschreiber derselben von ihm nichts sagen. Indeß ist das Streben des Königs, aus dem es hervorging, nicht so ganz unerwähnt geblieben. Diodor bemerkt 34, 1 (S. 525), daß er die Gesetze der Juden abzuschaffen gestrebt habe, wie er den Menschenhaß aller Völker gehaßt habe (*αὐτὸς δὲ στυγήσας τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἐθνῶν ἐφιλοτιμήθη καταλῦσαι τὰ νόμιμα*). Da mit dem Menschenhasse (*μισανθρωπία*) im Vorhergehenden die auf der Religion beruhende Abgeschlossenheit der Juden gemeint ist, so hat es an dieser Stelle die gleiche Bedeutung, bezeichnet also gleichfalls die mit den verschiedenen Kulten der Völker in Verbindung stehenden nationalen Gegensätze im Leben und Sitte. Es ist somit nicht einmal wahr, daß kein Profanschriftsteller von jenem Erlasse des Antiochus etwas wisse.

Am meisten hatten selbstverständlich die Juden in Folge desselben zu leiden; theils waren sie ihm schon ohnehin verhaßt und verdächtig; theils setzten sie ihm den größten Widerstand entgegen. Ihre Religion beruhte auf strenger Exclusivität jedes andern Kultes; darum befahl der König, sie vor allem auszurotten. Die darauf bezüglichen Erlasse hat der Prophet im Auge gehabt, wenn er sagt: „Gegen den Gott der Götter redet er Schreckliches.“ In Betreff der Götter der übrigen Völker hat er nur geweissagt, er werde sie gering schätzen und verachten. Das geschah eben durch das Religionsedict, von dem so eben die Rede war. Dazu hat er viele Tempel geplündert (*ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν*. Polyb. 26, 10). Er that dies zunächst allerdings, um seinen finanziellen Ver-

legenheiten abzuhelfen und um sich die Mittel zu seinen verschwenderischen Festen zu verschaffen; aber es gab sich darin doch auch eine ungeheure Verachtung der Götter kund. Insbesondere wird die Plünderung des Tempels der Anaitis oder Diana in Elymais erwähnt. Appian Syr. 66. Polyb. 31, 11. I. Macc. 6, 1 ff. II. Macc. 9, 1 ff. Da diese Göttin durch einen unglaublich ausschweifenden Kult verehrt wurde, so ist sie ohne Zweifel die Gottheit, welche der Prophet Daniel mit dem Ausdrucke „Lust der Weiber" bezeichnet hat.

Dagegen war Antiochus ein um so eifrigerer Verehrer der griechischen Götter. In duabus tamen magnis honestisque rebus vere regius erat animus, in urbium donis et deorum cultu, sagt Livius 41, 20. Er meinte, wie die folgenden Worte zeigen, griechische Götter. Der König ehrte sie durch reiche Opfer, Errichtung von Altären und Tempeln. Auf Delos errichtete er zahlreiche Altäre und Götterbilder; in Athen baute er dem Zeus Olympios ein großartiges Heiligthum und ein anderes, noch prachtvolleres in Antiochien; noch an vielen andern Orten hatte er vor, Tempel zu errichten, ward aber durch den Tod daran gehindert. Den Tempel zu Jerusalem ließ er, wie den auf Garizim gleichfalls dem Jupiter weihen. II. Macc. 6, 2. Dies war also „der fremde Gott," der Gott der Burgen, dessen Verehrung er in den Städten seines Reiches einführen wollte.

V. 40—45. „Und in der Zeit des Endes wird sich mit ihm der König des Südens stoßen, und es stürmt gegen ihn heran der König des Nordens mit Wagen, Rossen und vielen Schiffen, und er kommt in die Länder und fluthet über sie dahin und zieht hindurch. V. 41. Und er kommt in das Land der Herrlichkeit und viele (scl. Länder) werden niedergeworfen; und diese werden aus seiner

Hand errettet, Edom, Moab und die Hauptstadt (oder der Kern) der Kinder Ammon's. V. 42. Und er streckt seine Hand nach den Ländern aus, und das Land Aegypten wird ihm nicht entgehen. V. 43. Und er herrscht über die Reichen an Gold und Silber und über alle Schätze Aegyptens, und Lybier und Kuschiten folgen seinen Schritten V. 44. Und Gerüchte aus Osten und Norden erschrecken ihn und er zieht mit großem Grimme aus, um zu vernichten und zu vertilgen. V. 45. Und er schlägt sein Palastzelt zwischen dem Meere und dem heil. Berge der Herrlichkeit auf; und er kommt an sein Ende und hat keinen Helfer."

Diese VV. haben der Erklärung die meiste Schwierigkeit bereitet. Zunächst scheint es, als verkündige der Prophet einen vierten Krieg des Königs des Nordens mit dem Könige des Südens; und viele Exegeten haben auch nach dem Vorgange des Porphyrius (bei Hieron. Comm. z. Dan.) angenommen, daß Antiochus Epiphanes kurz vor seinem Tode noch einmal denselben angegriffen habe. Allein auch Porphyrius wird durch die Danielische Weissagung getäuscht sein; weder die Profangeschichte, noch die VV. der Maccabäer wissen etwas von diesem Kriege und doch hätten die letzteren ganz sicher ihn erwähnt, da nach V. 41 auch Judäa von ihm betroffen wurde. Sie berichten nur die Kriegszüge, welche Lysias gegen die Juden unternahm. Es ist zudem in dem Leben des Königs kein Raum mehr für ihn übrig. Nachdem er auf den Befehl der Römer den dritten ägyptischen Krieg aufgegeben hatte, begann er die Verfolgung der Juden und den Krieg im Osten des Reiches; der letztere beschäftigte ihn bis zu seinem Tode, während sein Statthalter Lysias Jahr für Jahr gegen die erstern zog und endlich im J. 163 mit ihnen Frieden schloß.

In welchem Jahre sollte er denn den neuen Krieg gegen Aegypten begonnen haben? und würde er überhaupt einen solchen gewagt haben, bei seiner Furcht vor den Römern, die unter keinen Umständen ihn zugelassen hätten?

Darum haben Andere die VV. auf den Antichrist bezogen und entziehen sich somit der Aufgabe, die Erfüllung derselben nachzuweisen. Wieder andere sehen in ihnen eine Zusammenfassung des bisher Verkündeten, wobei nur im Allgemeinen der Charakter der Kriege mit Aegypten und die nachtheiligen Wirkungen derselben für Judäa hervorgehoben seien. Aber auch abgesehen davon, daß hier ganz neue Angaben gemacht werden, so steht auch die Zeitbestimmung V. 40 entgegen. Danach fällt der Krieg, von welchem die folgenden VV. sprechen, in die Zeit des Endes, während die beiden ersten vor der Endzeit geführt sind, s. V. 24. 27.

Diese Zeitbestimmung wird indeß auf die Auffassung führen, die ich für die richtige halte. Nach V. 29 verglichen mit V. 27 fällt der dritte ägyptische Krieg auch in die Endzeit. Indem der Prophet den Kampf, den er V. 40 ff. schildert, gleichfalls dorthin verlegt, deutet er an, daß er von demselben Kriege rede und die Weissagung über ihn fortsetze. V. 29 und 30a hatte er nur ganz kurz den demüthigenden Ausgang desselben angegeben; hier nimmt er die Beschreibung wieder auf, jedoch nicht, um seinen ganzen Verlauf im Einzelnen darzustellen, sondern um die Macht und das Glück des Königs und seinen damit scharf contrastirenden Untergang zu schildern. Er verkündet, wie derselbe mit einem gewaltigen Heere von Norden aufbricht, Palästina durchziehend Alles vor sich niederwirft und Aegypten mit seinen Vasallenstaaten überwindet; dann wendet er sich nach dem Osten, um auch dort seine Herrschaft zu

befestigen; nachdem er seine Absicht erreicht hat, fällt er plötzlich, von Gottes Hand getroffen. Die Schilderung ist ideal, aber darum kein Phantasiestück; es zeigt sich wiederum in ihr der Unterschied zwischen Prophezie und Geschichtschreibung. Alles Einzelne ist eingetroffen; aber der Prophet hat es nach den politischen Verhältnissen seiner Zeit zusammengestellt und dabei den Zweck verfolgt, seinen Lesern recht lebendig die Macht und den plötzlichen Sturz des Königs zu schildern. Wir haben eine analoge Schilderung in der großartigen Weissagung des Propheten Jesaias über den Zug Sanherib's gegen Jerusalem Js. 10, 28 ff. Auch Jesaias sah das assyrische Heer von Norden her unaufhaltsam gegen Jerusalem losstürmen, wo es mit einem Schlage vernichtet wurde, während es in der Wirklichkeit von Aegypten her aus dem Südosten heranrückte. Was Delitzsch (Commentar z. Jsaias S. 180) darüber sagt, läßt sich auch auf die Worte Daniel's anwenden: „Der Prophet will gar nicht ein Stück Kriegsgeschichte geben, sondern die zukünftige Thatsache lebendig vergegenwärtigen, daß der Assyrer nach der Verheerung des Landes Juda auf Jerusalem losgehen werde. Man braucht sich nicht zu sträuben, die Schilderung ideal zu nennen. Zwischen Idee und Phantasiebild ist ein himmelweiter Unterschied. Idee ist die wesenhafte Wurzel des Wirklichen und die Wirklichkeit ist ihre wesenhafte Ausgestaltung. Diese Ausgestaltung, ihre wesentliche Erscheinung kann ohne Beeinträchtigung ihrer Wesentlichkeit in einzelnen Momenten so oder anders sein.“

Nach V. 40 wird der König des Nordens mit dem Aufgebot aller seiner Kräfte den Krieg gegen Aegypten beginnen; zur Bezeichnung der Wucht und Energie, mit

der er vorgehen wird, ist gut das Wort: „er stürmt daher" gewählt. Wie bei der Erklärung von V. 29 gezeigt ist, wurde auch dieser Krieg von Antiochus mit der größten Energie geführt; er eröffnete denselben sogleich bei dem Beginne des Jahres und griff Aegypten zu Lande und zu Wasser an. — Die VV. 41—43 geben die Erfolge an. Von Norden her nach Aegypten zu ziehend kommt er in's „Land der Herrlichkeit" d. i. Judäa, sogenannt, weil es Gott vor allen Ländern durch Fruchtbarkeit ausgezeichnet hatte, s. Ezech. 20, 6. Dieses wie viele andere werden niedergeworfen; es sind die einzelnen kleinen Staaten, aus denen die spätere Provinz Cölesyrien bestand, die aber zur Zeit des Propheten noch eine Mehrheit getrennter Gebiete bildeten. Sie waren bereits dem Antiochus unterworfen und es bedurfte keiner neuen Eroberung derselben. Der Prophet sagt aber auch nicht, daß der König sie bekriegen und erobern wolle, sondern daß sie „niedergeworfen würden." Wie in V. 33 f. setzt das Verbum יִכָּשְׁלוּ nicht eine Auflehnung voraus, sondern bedeutet nur, daß man viel zu leiden habe und keinen Widerstand leisten könne. Jene Länder werden also von den durchziehenden Heeren arg mitgenommen und verwüstet werden. Nur die Idumäer, Moabiter und die Hauptstadt der Ammoniter entgehen der Hand des Königs; da der Zug vom Norden nach Südwesten geht, so bleiben diese seitlich im Südosten wohnenden Völker von den Leiden des Krieges verschont. Die Erfüllung dieser Worte gestaltete sich so, daß sie nicht nur nichts von Antiochus zu leiden hatten, sondern auch seine Bundesgenossen in dem Kriege gegen Aegypten, wie bei der Verfolgung der Juden waren. Das Volk der Moabiter existirte gar nicht mehr; aber der Prophet hat, wie

gesagt, die Schilderung nach den Verhältnissen und Zuständen ausgeführt, welche zu seiner Zeit bestanden. V. 42. „Er streckt seine Hand aus nach den Ländern“ nämlich nach denen, die der Prophet sogleich namentlich anführt, Aegypten und seine Vasallen-Staaten. Aegypten mit allen seinen Schätzen wird ihm gehören; und auch Lybien und Aethiopien werden ihn als Oberherrn anerkennen. Nach Liv. 45, 12 unterwarf Antiochus auf diesem Zuge sehr rasch ganz Aegypten; sein Gegner behielt nur das feste Alexandrien. Nach Aethiopien und Lybien dagegen ist er nicht gekommen; aber mit der Hauptmacht unterwarfen sich auch die abhängigen Völker. Von diesen sind diejenigen genannt, welche zur Zeit des Propheten als die Hilfsvölker Aegyptens meistens angeführt sind, s. Ez. 30, 5. Nah. 3, 9, während das in der Zeit der Ptolemäer ungleich wichtigere Cypern nicht erwähnt ist. Auch darin verräth sich das Zeitalter des Propheten Daniel.

Den für Antiochus so schmählichen Ausgang des Krieges übergeht derselbe an dieser Stelle, weil er hier die Macht und das Glück des Königs darstellen will und die Erwähnung derselben die Schilderung beeinträchtigen würde. Er geht deßhalb sogleich zu dem Kriege im Osten über. V. 44 f. Derselbe wird durch Gerüchte aus dem Norden und Osten des Reiches hervorgerufen. Wie wir wissen, waren es die Nachrichten von den Aufständen in den östlichen Provinzen und der Angriff des armenischen Königs Artaxias, welche Antiochus zu dem Kriege zwangen.

V. 45. „Und er schlägt sein Palastzelt zwischen dem Meere und dem Berge der heil. Zier auf.“ Vielfach übersetzt man: „zwischen den Meeren am Berge der hl. Zier“ und versteht unter den Meeren das Todte- und das Mittelmeer. Aber in

diesem Falle würde der Prophet den Dual gesetzt haben; der Plural bezeichnet vielmehr das Weltmeer. Die Bewohner Palästina's dachten nun, wenn sie von dem Meere sprachen, an dasjenige, welches ihnen zunächst lag, an das Mittelmeer; der Prophet Daniel indeß, der in Babylon die Offenbarung empfing, wird das im Auge gehabt haben, welches ihm zunächst lag — das persische Meer. Der Berg der heil. Zier ist der Tempelberg oder der Zion. Also in dem Gebiete zwischen dem persischen Meere und dem Berge Zion wird der König sein Palast-Zelt aufschlagen. Der letztere Ausdruck ist schwerlich buchstäblich zu verstehen; denn das verstand sich von selbst und würde vom Propheten nicht erwähnt sein, daß der König da, wo er Krieg führte, auch sein Zelt errichten ließ. „Das Zelt seines Palastes" ist ohne Zweifel ein bildlicher Ausdruck, welcher seine Macht und Herrschaft bezeichnen soll[1]). Der ganze Halbvers gibt also an, welchen Erfolg der König im Osten erringen wird: auch hier begründet er auf's neue seine Macht; wie er Aegypten und die Vasallen desselben bezwungen hat, so herrscht er auch in dem weiten Gebiete vom Berge Zion bis zum persischen Meere. (Vgl. das ähnliche Bild bei Jer. 43, 10.) Aber da trifft ihn die Hand Gottes: „er kommt an sein Ende und hat keinen Helfer."

Plötzlich und unvermuthet, wie in der Weissagung auf die Schilderung seiner Macht die Ankündigung seines Sturzes

1) So hat auch Corn. a Lap. den Ausdruck verstanden, obgleich er sonst den V. ganz anders erklärt: Significat ergo angelus, non quod Antiochus in Jerusalem aut Judaea palatium aedificaturus sit, sed quod eam bello sit capturus; ponere enim tabernaculum in aliqua urbe, est bello eam capere; nomen enim tabernaculi castrense est.

folgt, trat er auch in Wirklichkeit ein. Er hatte den armenischen König besiegt und die Unruhen im Norden unterdrückt. Um seine erschöpften Kassen zu füllen, zog er mit einem Theile seines Heeres von Ekbatana nach Susa in Elymais, um den Tempel der Anaitis daselbst seiner reichen Schätze zu berauben. Indeß die Einwohner merkten seine Absicht und zwangen ihn, unverrichteter Sache zurückzukehren[1]).

Auf dem Rückwege nach Ekbatana erhielt er die Nachricht von den Niederlagen, welche seine Heere in Judäa

1) Nicht mit dem ganzen Heere ist Antiochus nach Susa gezogen; sonst hätten ihm die Einwohner keinen Widerstand leisten können. Daraus erklärt sich auch, weßhalb er wieder nach Ekbatana zurückging, obgleich er doch in die Heimath ziehen wollte und auf einem kürzeren Wege über Babylon dahin kommen konnte. Dort hatte er noch den größten Theil seines Heeres stehen, das er mitnehmen mußte, wenn er seine Rachepläne an den Juden ausführen wollte.

Die Stadt, in der er den Tempel plündern wollte, ist wahrscheinlich Susa. Bei Polybius 31, 11, Appian Syr. 66 und I. Macc. 6, 1 wird nur die Provinz Elam genannt. An der letztern St. ist nach d. Cod. Alex., vielen jüngern Handschriften, Complut; Ald. ἐν Ἐλυμὲς ἐν Περσίδι zu lesen, wofür sich auch Fr. Fritzsche in seiner neuen Textausgabe der Apokr. des A. T., entschieden hat. Persis würde dann hier wie 3, 31 das ganze seleucidische Gebiet jenseit des Euphrat sein. II. Macc. 9, 2 wird die Stadt ἡ λεγομένη Περσέπολις genannt. Wie man sieht, ist dies nicht der eigentliche Name; wir dürfen dabei eher an Susa, die Hauptstadt von Elam denken, als an die unbekannte Hauptstadt der Landschaft Persis. Denn Susa war von den Perserkönigen zur Residenz erhoben worden und konnte darum recht wohl „die Stadt der Perser" κατ' ἐξοχὴν genannt werden. Dafür spricht auch, daß daselbst die Anaitis eifrig verehrt wurde; Artaxerxes ließ ihr ein Standbild errichten; nach Martianus Capella (VI. c. de India §. 700 edit. Kopp.) und Plinius (H. N. VI 27. 135.) hatte sie dort auch einen Tempel. Susa war also im Alterthum wegen der Verehrung der Göttin bekannt; von der alten Hauptstadt der Landschaft Persis ist dagegen nichts der Art erwähnt.

erlitten hatten. Die Wuth, die ihn wegen der Vereitelung seiner Absichten auf die Tempelschätze erfüllte, wurde dadurch noch gesteigert und richtete sich nun gegen die Juden; sie sollten ihm wieder den Schimpf entgelten, den er erfahren hatte. Aber in dem Augenblicke, da er wutherfüllt ausrief, er wolle Jerusalem zu einem Todtenacker machen, ward er plötzlich von heftigen innern Schmerzen ergriffen; und als er trotzdem die Reise zu beschleunigen befahl, wurde er kurz darauf von dem in schnellem Zuge dahinfahrenden Wagen herabgeworfen und an allen Gliedern verwundet. Die Krankheit, durch die leidenschaftliche Aufregung gesteigert, wurde bald unheilbar und brachte ihn dem Tode nahe; seine Wunden, die in der gebirgigen Gegend wenig gepflegt werden konnten, geriethen in Fäulniß; Würmer erzeugten sich in ihnen, und ein schrecklicher Verwesungs-Geruch vertrieb Alle aus seiner Nähe.

So verlassen und den Tod vor Augen sehend erkannte er, daß er doch nur ein schwacher, sterblicher Mensch sei; sein Hochmuth war schrecklich gedemüthigt. In seinen schlaflosen Nächten gedachte er ferner der Frevel, die er an den Juden verübt hatte, und die Worte, welche ihm die sterbenden Maccabäer zugerufen II. Macc. 7, 17. 19. 31 traten vor seine Seele; er erkannte, daß das angedrohte Gericht Gottes jetzt über ihn gekommen sei. In seiner Angst wollte er Alles wieder gut machen; den Tempel zu Jerusalem mit den schönsten Geräthen schmücken, die Juden vor allen andern Unterthanen auszeichnen, ja selbst ein Jude werden und die Macht Jehova's überall verkünden. Allein „er hatte keinen Helfer." Als er den Tod immer näher kommen sah, schrieb er noch einen demüthigen Brief an sie, um sie zu beruhigen und wenigstens für seinen Sohn zu gewinnen.

Er sprach darin von seiner Krankheit, von der er noch zu genesen hoffe; er gedachte sodann des Wohlwollens und der Liebe, welche sie ihm früher bewiesen hätten, und bat sie, sie auch auf seinen Sohn Antiochus zu übertragen. Er habe denselben ihnen schon öfter, wenn er auf seinen Zügen in die nördlichen Provinzen von der Heimath fern gewesen sei, anvertraut, und er solle auch sein Nachfolger sein, wenn er sterbe. II. Macc. 9. I. Macc. 6, 1—16.

Auch in seinem Tode noch konnte er seinen Charakter nicht verleugnen, wie er während seines Lebens durch Listen, heuchlerische Herablassung und Freundlichkeit seine Unterthanen zu gewinnen und seine Herrschaft zu befestigen trachtete, so wollte er auch jetzt die Juden versöhnen, indem er sie an Wohlthaten erinnerte, die er ihnen nicht erwiesen, und sich ihres Wohlwollens rühmte, das er bei ihnen nicht voraussetzen konnte. Der Inhalt des Schreibens mag darum mit der Wirklichkeit in schreiendem Widerspruche stehen; er erklärt sich dennoch recht wohl aus dem Charakter des Antiochus und der Lage, in der er sich damals befand [1]).

---

1) Auch W. Grimm, welcher das Schreiben wegen dieser Widersprüche als Dichtung ansieht, meint doch, der Verfasser habe bei der Conception desselben nicht ohne psychologischen Tact verfahren, indem es zur Art alter und neuer Despoten gehört, in öffentlichen Erlassen die Gefahren, in denen sie schweben, geringer erscheinen zu lassen, als sie sind, um die Mißverhältnisse zu verhüllen, auch des Wohlwollens und der Zuneigung der von ihnen mißhandelten Völker sowie denselben erzeigten Wohlthaten sich zu rühmen. Exeget. Handb. z. d. Apokr. IV. S. 154.

Auch die Unrichtigkeit, daß Ant. öfter auf Zügen in die nördlichen Provinzen von seiner Hauptstadt fern gewesen sei, kann man unbeschadet der Aechtheit des Briefes zugeben. So viel wir wissen, ist er wenigstens zweimal in den Norden seines Reiches gezogen, im Jahr 170, um den Aufstand in Cilizien zu dämpfen, und in seinen

Er starb zu Tabä, in der Nähe von Ekbatana [1]), nach einer Regierung von kaum zwölf Jahren. Appian Syr. 66 sagt kurz von seinem Tode, daß er rasch hinschwindend (φθίνων) gestorben sei. Dagegen berichtet Polybus 31, 11. man habe in seinem unter so auffallenden Umständen erfolgenden Ende die Strafe Gottes gesehen: er sei in der Raserei gestorben, weil die Gottheit ihm durch Zeichen ihren Zorn wegen des versuchten Frevels an dem Heiligthum geoffenbart habe. Der Verfasser von II. Macc. hat uns den genauern Bericht über seinen Tod überliefert und damit einen ergreifenden Commentar zu den wenigen Worten des Propheten: „er kommt an sein Ende und hat keinen Helfer" gegeben. Er kannte die Frevel des Königs gegen Jehova und dessen Verehrer, wußte, daß derselbe seiner nicht spotten läßt, und erblickte darum in dem plötzlichen und schrecklichen Tode des Tyrannen die gerechte Strafe. Allerdings lag darin etwas Wunderbares, daß die Krankheit ihn in dem Augenblicke befiel, als er neue Racheplane gegen die Juden ersann. Aber man müßte den Glauben an die göttliche Weltregierung aufgeben, man müßte die Geschichte wegleugnen, die mehrfach berichtet, daß große Tyrannen und Gottesleugner mitten in ihren Sünden weggerafft wurden,

---

letzten Jahren nach Medien. Uebertreibend schrieb er nun den Juden, daß er öfters abwesend seinen Sohn zurückgelassen habe; auch darin sollten sie ein Zeichen des Vertrauens sehen, das er zu seinen Unterthanen gehabt habe.

1) Tabä war die letzte Stadt der Landschaft Parätakene an der Straße nach Ekbatana, nur drei Tagmärsche von dieser Stadt entfernt. (Curtius 5, 35.) In Judäa oder Aegypten, wo der Verfasser von II. Macc. lebte, mußte eine solche Entfernung nur als eine geringe erscheinen; er konnte darum sagen, Ant. sei in der Nähe von Ekbatana gestorben.

wollte man dieses für unmöglich halten. Es ist darum der Bericht II. Macc. 9 nicht eine tendenziöse, vom glühendsten Nationalhaß eingegebene Schilderung (Grimm l. c. S. 148), sondern er ist nur genauer, widerspricht aber nicht den übrigen Nachrichten, die wir noch über den Tod des Antiochus haben. Und diese Genauigkeit ist wohl erklärlich. Das Interesse, das ein Jude an dem Schicksale dieses Königs nahm, trieb ihn, nach den nähern Umständen des Todes zu forschen, und bewog auch den Verfasser, sie genau zu berichten.

Cap. XII. 1—3 geht der Verfasser von dem Untergange des Verfolgers zu dem Schicksale der Verfolgten über. V. 1: „Und in jener Zeit wird Michael der große Fürst, der (schützend) über den Söhnen deines Volkes steht, sich erheben, denn es wird eine bedrängte Zeit sein, wie sie nicht war, seitdem ein Volk entstand, bis zu dieser Zeit; und in dieser Zeit wird dein Volk gerettet, ein jeder, der im Buche (des Lebens) erfunden wird. V. 2. Und viele von den Schläfern im Erdenstaube werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schmach, zum ewigen Abscheu. V. 3. Und die Einsichtigen (oder die Lehrer) werden leuchten wie der Glanz des Himmels, und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne immer und ewig."

„In dieser Zeit" weist auf die Zeitbestimmung V. 40 zurück; es ist also weder die Zeit des Messias, noch die des Antichrist, sondern die Zeit von dem Ausbruche des dritten ägyptischen Krieges an, in welche auch die Verfolgung der Juden fiel. Die Schilderung derselben 11, 30—35 ergänzend sagt der Prophet, es werde eine Bedrängniß sein, wie sie nie gewesen; aber das Volk wird einen mächtigen Schutz an dem Engel-Fürsten Michael finden und

durch seinen Beistand gerettet werden. Beschränkend wird jedoch hinzugesetzt: „ein jeder, der im Buche erfunden wird.“ Es ist das Buch des Lebens vgl. Ex. 32, 32. Ps. 69, 29. Jes. 4, 3. Mit den Worten: „in dem Buche des Lebens aufgeschrieben sein, oder aus demselben getilgt werden,“ drückt die hl. Schrift den Beschluß Gottes aus, daß jemand am Leben erhalten werden oder es verlieren solle. Welches Leben aber gemeint ist, das zeitliche oder das ewige, muß der Zusammenhang zeigen, in welchem die Worte sich finden. Hier spricht Daniel zweifellos von dem irdischen Leben; da er von dem Schicksale der Verstorbenen V. 2 f. redet. Allerdings standen somit „in dem Buche“ auch Frevler und Abtrünnige, die während der Verfolgung nicht starben, während Gerechte, die umkamen, gestrichen wurden. Aber der Schein der Ungerechtigkeit, der so entsteht, verschwindet, wenn man bedenkt, daß mit der Erhaltung des Volkes auch das Gesetz in Uebung blieb. So mußten die Frevler entweder sich bekehren oder sie erlitten die Strafe, welche das Gesetz über den Abfall aussprach.

Das Vorhergehende hat bereits die Erfüllung gezeigt; die Verfolgung des Antiochus war das Schlimmste, was bis dahin das Volk Israel erfahren. Sein Glaube sollte ihm entrissen und es selbst, nachdem schon eine zahllose Menge hingerichtet war, vollständig von dem Erdboden vertilgt werden. Das hatte noch keiner seiner Feinde versucht. Wir haben aber auch gesehen, daß unmittelbar nach dem Tode des Verfolgers von dem Sohne dem Volke wieder Frieden und Religionsfreiheit gewährt wurde. Damit war allerdings die Verfolgung noch nicht ganz zu Ende; aber es hatte die gegründete Hoffnung, auch alle noch kommenden Leiden und Kämpfe siegreich zu bestehen. V. 2 f. kommt

der Prophet auf das Loos derer, welche in der Verfolgung starben. Man behalte wohl im Auge, daß er hier nur von dem jüdischen Volke und seinem Geschicke spricht, nicht von dem Schicksale der Menschen im Allgemeinen. Daraus erklärt sich, daß er sagt: „Viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen." Ob alle Menschen auferstehen, läßt er ganz unentschieden; er verkündet nur, daß die Juden, welche während der Verfolgung das Leben verloren haben, wieder erwachen werden, und zwar die Guten, die treu geblieben sind, zum ewigen Leben, die Abtrünnigen dagegen zur ewigen Schmach. 11, 33 u. 35. hatte Daniel auch von solchen gesprochen, welche durch ihre Einsicht und Frömmigkeit die Menge im Glauben befestigten, aber auch Martern und Tod zu erdulden hätten. Ihnen sagt er voraus, daß sie, wie sie im Leben Anderen durch ihre Tugend und ihren Eifer vorgeleuchtet hätten, auch bei der Auferstehung durch größere Herrlichkeit ausgezeichnet würden.

Ueber die Zeit der Auferstehung gibt er keinen Aufschluß: Es wäre thöricht, die Zeitbestimmung V. 1 auch auf V. 2 f. herabzuziehen, und zu meinen, weil diese VV. so unmittelbar auf den ersten folgen, so falle auch das in ihnen Geweissagte in dieselbe Zeit. Wie es so oft in den Prophetien geschieht, hat Daniel zusammengefaßt, was in der Wirklichkeit weit auseinander liegt, weil es eben sachlich zusammen gehört.

Die Verfolgung hat also für die Juden den Ausgang, daß das Volk als Ganzes erhalten bleibt; diejenigen aber, welche in derselben das Leben opfern, werden es einstens wieder erhalten. Diese Aussicht, welche ihnen der Prophet in diesen Worten eröffnete, beseelte sie auch und stärkte ihren Muth, als die Zeit der Bedrängniß kam. Wie die B.B.

der Maccabäer, namentlich die Bekenntnisse der Martyrer zeigen, waren sie auf das Lebendigste überzeugt, daß die Leiden bald vorübergehen und die, welche für den Glauben das Leben hingaben, von Gott wieder erweckt würden. s. II. Macc. 6, 26; 7, 9. 11. 14. 29 u. s. w. Darum harrten sie in Geduld aus, ertrugen mit heroischer Standhaftigkeit die Martern oder kämpften mit Todesverachtung gegen die Feinde. Die Weissagung hat ihren Zweck erfüllt.

Das Vorstehende wird dargethan haben, daß das, was Daniel Cap. 11, 22 — 12, 3 verkündet, in der Geschichte des Antiochus Epiphanes und der Verfolgung der Juden durch ihn vollständig erfüllt ist. Es soll jedoch nicht geleugnet werden, daß es sich auch auf den Antichrist beziehe, welcher der schlimmste Feind des Christenthums sein wird, wie Antiochus das Judenthum am heftigsten verfolgte. Aber diese Beziehung kann nur eine indirecte sein, insofern eben der Letztere der Typus des Ersteren ist. Dieses Verhältniß ist sowohl in der heil. Schrift wie in der exegetischen Tradition zu fest begründet, als daß es geleugnet werden könnte. Darum kann man zugeben, daß die Weissagung einer nochmaligen Erfüllung harre. Wie viel aber von ihr in der Zeit des Antichrist eintreffen wird, und in welcher Weise sich die zweite Erfüllmuß gestaltet, das muß die Zukunft lehren.

2.

Die Zeit der bekannten drei Versuchungen Jesu durch Satan.

Von Friedrich Stawars.

Bisher haben die Evangelienharmonien die bekannte dreimalige Versuchung Jesu durch Satan, welche Matthäus c. IV, 1—11 und Lucas c. IV, 1—13 berichten, Marcus aber c. I, 13 nur allgemein andeutet, so dargestellt, als wäre dieselbe innerhalb Eines Tages oder einiger hintereinander folgenden Tage ausgeführt worden.

Die kleine Abweichung in den Ansichten hinsichtlich der Zeitdauer hing damit zusammen, wie man sich die Reise Jesu auf die Zinne des Tempels und den hohen Berg vorstellte; die Annahme eines Fluges durch die Luft auf Satans Händen erforderte nicht einmal einen vollen Tag; der Weg zu Fuß, wenn auch der hohe Berg nicht zu weit von Jerusalem entfernt gedacht wurde, einige Tage. Folgerecht wurden dann alle drei Versuchungen den vom Evangelisten Johannes von c. I, 29 bis c. III, 36 erzählten Ereignissen, also schon dem Zeugnisse des Täufers über Jesus vor der Gesandtschaft der Juden aus Jerusalem vorangesetzt (cf. Friedlieb, Leben Jesu Christi S. 182—187; Wieseler, Chron. Syn. 1843, S. 258 u. Andere).

Aber dieses Zusammenziehen der drei Versuchungs-Momente in den Zeitraum Eines oder höchstens einiger Tage scheint uns nach dem Sinne der Evangelien nicht gerechtfertigt zu sein; es müssen vielmehr diese Momente weiter auseinadegehalten und die der zwei letzteren Versuchungen in die vom Evang. Joh. c. I, 29 bis c. IV, 1 gemeldeten Begebenheiten an gehöriger Stelle eingeschoben werden. Eine ruhige Betrachtung der bezüglichen Berichte der ersten 3 Evangelisten für sich, sowie die Vergleichung derselben mit dem Inhalt des bezeichneten Abschnittes bei Joh. werden die Richtigkeit unserer Behauptung anschaulich machen.

Die Evangg. Matthäus und Lucas, welche die Versuchungen Jesu hintereinander mittheilen, sagen nirgends weder mit einem Worte noch mit einer Andeutung, daß auch alle drei unmittelbar auf einander gefolgt seien. Matthäus verbindet die Erzählung der zweiten mit der der ersten durch das Zeitadverb: τότε, die der dritten mit der zweiten durch das Wort: πάλιν. Das τότε bezeichnet aber nur ganz allgemein die Aufeinanderfolge ohne Rücksicht auf eine größere oder kleinere Zwischenzeit, wie unser: „Alsdann." Ob die Folge der Zeit nach eine unmittelbare sei, muß beim Gebrauch dieses Adverbs aus andern Umständen erkannt werden. So wird es bei Aufzählung einer Reihe ähnlicher Handlungen oder Schicksale aus dem Leben eines Menschen angewendet werden können, wenn auch diese ähnlichen Handlungen um Jahre auseinander liegen. Eine Reihe ähnlicher Thatsachen gibt Matthäus durch die Aufzählung der drei Versuchungen; somit kann zwischen der zweiten und ersten eine bedeutende Zeit vergangen sein, in welcher sich Anderes zutrug als eine Versuchung. Wollte

aber Jemand das obige τότε mit „damals“ übersetzen, so darf er gewiß nicht ohne Weiteres an den Tag oder die Stunde denken, in welcher eben die erste Versuchung überwunden war, sondern, da das öffentliche Leben Jesu über 3 Jahre währte, müßte durch dieses „damals“ schon ein etwas größerer Zeitabschnitt verstanden werden. — Das Wort πάλιν aber enthält gar keine Zeitbestimmung, sondern drückt einfach die Wiederholung einer Handlung, hier bei Matth. c. IV, 8 der Versuchung Satans, aus.

Bei Lucas IV, 1—13 werden die drei Versuchungsacte nur durch das Bindewort καὶ einander angeschlossen, welches keine Spur von einem Zeitverhältnisse in sich trägt.

Es weist also weder bei Matthäus noch bei Lucas irgend ein Ausdruck darauf hin, als wäre Jesus innerhalb einer ganz kurzen Zeit alle drei Mal versucht worden. Ein Grund Letzteres anzunehmen, wäre dann vorhanden, wenn dargethan würde, daß die von Matthäus c. IV, 12, Marc. I, 14 und Lucas IV, 14 gemeldete Rückkehr Jesu nach Galiläa wenige Tage nach Schluß der vierzigtägigen Fasten Jesu eingetreten sei. Dieß ist aber unmöglich, weil das Gegentheil evident ist. Die erwähnte Rückkehr des Herrn begab sich, wie Matthäus und Marcus genau und ausdrücklich verkündigen, erst nach der Gefangensetzung Johannes des Täufers und sie ist identisch mit der vom Ev. Johannes IV, 1—3 angezeigten, welche zehn Monate nach dem Ende der Faste Jesu vor sich ging. Denn da die Taufe Jesu am 6. Januar war, wie wir in dieser Quartalschrift (Jahrg. 1867, 2. Heft S. 219 ff.) nachgewiesen haben, (Dr. Friedlieb, Leben Jesu, S. 121 hält ebenfalls den überlieferten Tauftag fest), jene Rückkehr aber Anfangs oder Mitte December desselben Jahres (vgl. Hug, Einltg. 1826,

S. 234; Friedlieb a. a. O. S. 123; Wieseler a. a. O. S. 216), so verflossen von der Taufe bis Mitte December 11 Monate und 10 Tage; nach Abrechnung der 40 Tage der Faste erhalten wir 10 Monate. Es lassen also die 3 ersten Evangelisten für den Vorgang der beiden letzten Versuchungen einen weiten Zeitraum offen. Liegt es nun nicht nahe, lieber zu vermuthen, die Evangelisten wollten die Versuchungsmomente auf die 10 Monate angemessen vertheilt wissen, als in dem Raum Eines oder weniger Tage eingeschränkt, so daß dann eine ganz leere Lücke von $^5/_6$ eines Jahres in ihren Berichten zum Vorschein käme?

Man könnte zwar vorbringen, um diese Lücke zu entschuldigen, es gäbe Analoga in den Evangelien; so hätte z. B. Johannes seit Jesu Ankunft in Capernaum (cf. IV, 46—54) bis zu dem V, 1 erwähnten Feste der Juden, welches nach unsrer Meinung (vgl. diese Quarralschr. 1871, S. 610 ff.) Pfingsten des zweiten Lehrjahres Jesu gewesen, also über eine Zeit von 6 Monaten nichts aufgeschrieben; ja er schweige wiederum von diesem Feste bis kurz vor Ostern des nächsten Jahres, also etwa über 10 Monate. Allein diese Anführungen sind nicht stichhaltig. Denn der Ev. Johannes hat offenbar nur Ergänzungen zu den synoptischen Evangelien geschrieben (vgl. Hug, Einleit. 3. Aufl. S. 191—241). Natürlich treten bei ihm da Lücken zu Tage, wo er nichts zu ergänzen hatte. Dagegen wollen die ersten Evangelisten mehr oder weniger fortlaufende Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu wiedergeben, und darum kann bei ihnen eine so große Lücke nicht passiren. Freilich übergehen sie auch sonst öfter manche Thatsachen, wie durch ihre Zusammenstellung zu erfahren ist, aber die längste Zeit, aus welcher sie nichts erwähnen, überschreitet nicht 4 Monate.

Es sind Matthäus und Marcus, welche diesen Mangel haben, indem sie etwa von Anfang Tisri des dritten Lehrjahres Jesu bis Ende Cislei verstummen. Am allerwenigsten könnte man Lucas, der sonst nirgends eine bedeutendere Lücke hat, eine solche, die sich über 10 Monate erstreckte, verzeihen, da er durch c. I, v. 3 verspricht, (wo möglich) „Alles" zu schreiben. Und nun gäbe es gar drei Schriftsteller mit einer solchen Leere, die beinahe Ein Jahr umfaßte?! Hier wäre die Verwunderung Dr. Sepp's (vgl. Wissenschaftliche Zurechtsetzung" S. 27) am rechten Orte, denn nicht blos Matthäus und Marcus, sondern auch Lucas hätten von dem „längeren Aufenthalte Jesu in Judäa" (cf. Joh. II, 13—IV, 3) nichts berichtet. Anders dagegen sieht die Sache aus, wenn die ganze Zeit von der Taufe Jesu ab bis zur Rückkehr aus Judäa nach Gefangennahme des Täufers als die der Versuchungen Jesu aufgefaßt wird, und wenn dieselben einigermaaßen gleichmäßig auf diese 11 Monate vertheilt werden, etwa folgenderweise:

Nach 40 Tagen die erste	=	1	Monat	10 Tage:
nach 60 Tagen die zweite	=	2	— „	—
nach 90 Tagen die dritte	=	3	— „	—
Summa:		6	Monat	10 Tage.

Somit blieben noch bis zur Rückkehr selbst 4 Monate und 20 Tage für Wirksamkeit Jesu in Judäa. Hierbei entständen zwar drei Lücken, diese wären aber um so viel kürzer, und fänden bei denselben Evangelisten ihre Analoga.

Aber muß nicht zufolge der Weise, wie die ersten drei Evangelien die Nachricht von jener Rückkehr Jesu nach Galiläa mit dem Ende der Versuchungen verbinden, geschlossen werden, daß diese sich bis in die Nähe des Zeitpunktes erstreckten, in welchem Johannes der Täufer gefangen gesetzt

wurde? also auch bis in die Nähe der bald darauffolgenden Reise Jesu nach Galiläa? Matthäus berichtet c. IV, v. 11, daß der Teufel Jesum verließ und Engel hinzutraten, und ihm dienten; darum fährt er fort: „ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν“ (cf. IV, 12). Aehnlich meldet Marcus den Dienst der Engel bei Jesus nach der Versuchung und schreibt im folgenden Verse (cf. I, 14): „μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν“.

Nach beiden Stellen scheint doch die ganze Versuchung sich ausgedehnt zu haben, der Verkehr mit Engeln noch im Zuge gewesen zu sein, als die Kunde von der Haft des Vorläufers des Herrn diesen zur Aenderung seines Aufenthalts bewog. Die Anknüpfung des Geschichtsfadens bei Lucas zwischen dem Weichen des Teufels (IV, 13) und der Wiederkehr Jesu nach Galiläa kommt uns noch inniger vor, wenn er c. IV, 14 sagt: „καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν“. Hiernach sieht man gleichsam noch Satan auf der Einen Seite sich entfernen, während auf der andern Jesus seine Abreise beginnt. Und was wollen die Worte: „ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος“ sonst sagen, als: Jesus habe die Kraft des Geistes in der Versuchung nicht verloren, sondern bewahrt? (vgl. „die heil. Schriften des N. T.“ von Dr. W. Reischl, Regensburg 1866, Anmerk. i) zu Luc. IV, 14). Daraus geht aber auch hervor, daß die jener Rückkehr vorangehende und bis an sie fast anstreifende Zeit noch die der Versuchung war. Darum wollen Einige behaupten, daß diese Rückkehr Jesu identisch sei mit jener, wobei er die Hochzeit zu Cana besuchte, worauf er sich für einige Tage nach Capernaum begab (cf. Joh. II, 1—12). Daß dieser Besuch zu Cana

und zu Capernaum von den Evangelisten nicht gemeint sei, haben wir oben schon bemerkt. Auch eine Zusammenziehung beider Reisen nach Galiläa darf ihnen nicht unterschoben werden, weil ihnen sehr gut bekannt sein mußte, daß die Hochzeit zu Cana und die Gefangennahme des Täufers um 9—10 Monate auseinanderlagen. Eine Unkenntniß eines so wichtigen Umstandes ohne Noth bei einem Evangelisten voraus zu setzen, wäre unstatthaft, und um so mehr bei dreien.

Der Ansicht, als ob die drei bekannten Versuchungen des Herrn ohne Zwischenzeit rasch auf einander geschehen seien, thut die Darstellung der hl. Schriftsteller allerdings Vorschub, vor Allem die Erzählung ohne Zwischenbegebenheiten. Aber diese läßt sich begreifen. Einmal waren damals Matthäus, Marcus und Lucas noch nicht Jünger Jesu; von ersterem steht es fest, von beiden letzteren ist es wahrscheinlich. Wenn sie nun aus jenen Monaten nichts weiter kund thun, als was sie später gehört haben, so kann es nicht auffallen. Aber auch wenn sie noch andre Fakta vernommen hätten, so mußte die Ueberwindung Satans durch Jesus von ihnen als das Wichtigste angesehen werden, da sie in der Erlösungsthat Jesu durchaus nothwendig war. Zweitens hat aber auch Johannes, der unzweifelhaft einer der ersten oder frühesten Jünger Jesu ist, aus jener Zeit vom Ende der Faste bis zum Ende des judäischen Aufenthalts nur wenige Ereignisse gemeldet.

Geeignet, ein irriges Urtheil zu begünstigen hinsichtlich der Dauer der Versuchungen, ist auch die Kürze der Darstellung derselben. Wenn Marcus I., 12 und 13 in 2 Versen die ganze diabolische Versuchung ohne jedes Detail seinen Lesern notificirt, werden wir dann meinen

dürfen, daß Matthäus und Lucas mit drei hervorgehobenen Einzelheiten die gesammten Angriffe Satans geschildert haben? Gewiß sind auch diese beiden Evangelisten sehr kurz in ihrem Berichte, und wir können darum in dem, was bei ihnen aufgeschrieben ist, nur gleichsam die Hauptspitzen dreier Gruppen finden, während andere Belästigungen Satans, als mehr nebensächlich zu der einen oder andern von den hervorgehobenen gehörig, übergangen sein mögen. Wo finden wir dann auch bei Matthäus und Lucas ausreichende psychologische und historische Motivirung der 3 kritischen Momente? Endlich vermissen wir bei ihnen noch gewisse bald oder kurz nach jeder Besiegung des Teufels zu erwartende Früchte oder Wirkungen.

Verführerisch zur Neigung, nur Einen Tag für alle drei Versuchungen einzuräumen, ist bei Manchen auch die unbegründete Vorstellung, Jesus sei von Satan durch die Luft geführt worden. Diese aber haben die Evangelisten nicht verschuldet. Erstens erwähnen sie keinen Flug Jesu an Satans Seite. Ein so merkwürdiges Faktum würden sie wohl ausdrücklich angezeigt haben. Oder setzen die hl. Schriftsteller bei ihren Lesern die sichern Kunde voraus, daß der Teufel einen Menschen nie anders als durch die Luft führe oder führen könne? Die Schriften des alten Bundes haben kein Beispiel aufbewahrt, daß, wie der Prophet Habakuk durch die Kraft des Engels nach Babylon getragen wurde, auch Jemand durch den bösen Geist im Fluge von einem Orte zum andern versetzt worden sei. Wie hätten da Matthäus und Lucas an eine Luftreise Jesu denken können, ohne sie zu berichten? Aber wenigstens Lucas dachte nicht daran, das ist sicher; denn da er die Versuchung auf der Zinne des Tempels als die letzte angibt,

nach welcher der Teufel von Jesus wich, so hat er dafür gehalten, daß der Herr auf natürlichem Wege von dort heruntergekommen sei. Satan war ja gewichen und hat ihn nicht vorher herabgetragen; sich herunter zu stürzen, auf den Dienst von Engeln vertrauend, hatte der Heiland abgelehnt; es bleibt also nur noch der natürliche vorhandene Weg übrig. Bekanntlich konnte man auf die Zinne des Tempels gelangen, da auch Jakobus, 1. Bischof von Jerusalem und Apostel, von dort herabgestürzt worden ist. Hat nun Lucas sich das Herabsteigen Jesu natürlich vorgestellt, so hat er auch das Hinaufkommen ebenso gemeint, sonst hätte er den Unterschied angeben müssen. Aber auch Matthäus ist deßhalb, wenn er auch unklar sich ausdrückte, in Uebereinstimmung mit Lucas zu verstehen. Es kann also das *παραλαμβάνει* bei ihm IV, 5 und 8 nur so ausgelegt werden wie das *ἀναγαγών* und *ἤγαγεν* bei Lucas IV; 5 und 9; auch bei Matthäus XVII, 1 und XXVI, 37 bedeutet *παραλαμβάνειν*: ein Mitnehmen zu Fuß. Daß die Väter Gregor und Hieronymus die Meinung aussprächen, Jesus sei vom Teufel in die hl. Stadt und auf den hohen Berg durch die Luft geführt worden, ist eine irrige Behauptung (vgl. „die heil. Schriften des N. T. von Dr. W. Reischl, Regensburg 1866 und 1870 zu Matth. IV, 5 Anm.) Beide Väter erwähnen nichts von einer Luftfahrt: assumere (*παραλαμβάνειν*) bedeutet ihnen: ducere, nicht ferre oder portare (cf. St. Gregorii P. homil. in evang. XVI, et St. Hieronymi Comment. in Matth Ev. lib. I, c. IV). Es steht uns also auch Seitens der Väter nichts im Wege, wenn wir als ausgemacht betrachten, Jesus sei dem Teufel nach Jerusalem und auf den Berg mittelst einer Fußreise gefolgt.

Wenn wir nun festhalten, daß die 3 Versuchungen des Herrn, welche uns von Mathäus und Lucas aufgezeichnet worden sind, nicht in ganz kurzer Frist unmittelbar hintereinander eingetreten sind, so entsteht jetzt die Frage, wann jede einzelne sich ereignet habe. Bei den genannten Evangelisten ist nur die erste mit Beziehung anf den Tag der Taufe des Herrn bestimmt; denn aus den Worten (Matth. IV, 1—3): „Und als er 40 Tage und 40 Nächte gefastet hatte, hungerte ihm demnächst. Und der Versucher trat hinzu u. s. w." (vgl. Luc. IV, 1—3) geht hervor, daß sie am 40. Tage frühestens nach der Taufe Jesu Statt fand, falls der Tag der Reise in die Wüste zugleich der erste Fasttag war. Mit Rücksicht auf den 6. Januar, dem von uns behaupteten Datum der Taufe, fiel sie in die zweite Hälfte des Februar. — Betreffs der beiden folgenden Versuchungen läßt sich zunächst nur die Antwort geben, daß sie innerhalb des zehnmonatlichen Zeitraums vom letzten Tage der Faste bis zur Rückkehr Jesu nach Galiläa um den Termin der Gefangensetzung des Täufers vorgefallen seien. Wir wünschen aber auch ihre Data näher zu erforschen. Dies wird geschehen könen, sobald wir erkannt haben werden, an welcher Stelle wir sie in die vom Evang. Johannes c. I. v. 29—c. IV., v. 1 aufgeschriebenen Ereignisse einschieben sollen.

Bevor wir diese Ermittelung unternehmen können. muß erst ausgemacht werden, welche der beiden letzteren Versuchungen der chronologischen Reihe nach die frühere, und welche die spätere sei, da in dieser Hinsicht die Evangelisten Matthäus und Lucas von einander abweichen. Daß die Zeitfolge des Ersteren die historisch richtige sei, ist nicht schwer zu entscheiden; man überlege nur Folgendes: Wie

beide Evangelisten vermerken, sprach Jesus nach der Versuchung auf dem hohen Berge zum Teufel: „Weiche von mir Satan! (ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ·)“ Nun ist doch gewiß, daß diesem Befehlsworte Jesu der Versucher entsprechen mußte, und nach Matthäus leistete er auch augenblicklich Folge. Gälte die Ordnung des Lucas als geschichtlich, so wäre Satan trotz Jesu Gebot nicht bald von ihm gewichen, sondern hätte ihn sogar noch erst auf die Zinne des Tempels nach Jerusalem geführt und dort abermals versucht, — ein Absurdum, das als solches abgewiesen werden muß. — Auch aus der Steigerung der diabolischen Zumuthungen geht die Reihenfolge des Matthäus unzweifelhaft hervor: Erst sucht Satan Jesum in der Wüste von der Vollendung eines gottgefälligen Werkes abzubringen; dann bemüht er sich, ihn zu einem bösen Werke auf der Tempelzinne zu verführen, endlich aber auf dem Berge ihn zum vollen Abfall von Gott zu verleiten. — Demnach gilt uns die Versuchung auf der Zinne als chronologisch zweite, die auf dem Berge als die dritte.

Ehe wir aber die Einschiebung der beiden in Rede stehenden Versuchungen in die Erzählungen bei Johannes bewerkstelligen können, haben wir auch noch erst das wahre Verhältniß zwischen Satan und Jesus in Rücksicht auf die Versuchungsgeschichte, wie sie uns bei Matthäus und Lucas vorliegt, klar zu legen. Wir unterscheiden zu diesem Zwecke:

1tens den Ort } der Versuchung.
2tens den Akt }

Für beide Punkte der Unterscheidung, verlangt eine gesunde Exegese eine ausreichende und besondere Motivirung. Den Ort der Verführung theilen wir ein in

a) den weiteren, und } Schauplatz.
b) den engeren }

Diese Eintheilung wollen wir hier gleich und zwar für alle drei Versuchungen gebrauchen. Bei der ersten ist nach den Evg.

der weitere Schauplatz — die Wüste,
der engere — eine Stelle in derselben;

bei der zweiten Versuchung ist

der weitere Schauplatz — die Stadt Jerusalem,
der engere — die Zinne des Tempels;

bei der dritten ist

der weitere Schauplatz — die Gegend des Berges,
der engere — der Gipfel desselben.

In dem Berichte über die erste der 3 Versuchungen reden die betreffenden Evang. nur von dem weiteren Schauplatz, der Wüste; in dem über die zweite von dem weiteren und engeren, Jerusalem und der Tempel-Zinne; und endlich in dem über die dritte nur von dem engeren, dem Berge. Wir haben es für unsern Zweck mit dem Verhältnisse Jesu zu Satan nur bezüglich der Orte der beiden letzten Versuchungen zu thun, da nur in diesen der Teufel als Führer Jesu bei Matthäus und Lucas dargestellt wird.

Die Motivirung des Schauplatzes muß gemäß der Zweiheit den denselben betretenden Persönlichkeiten eine Zweifache sein, die eine von Seiten Jesu, die andere auf Seite Satans. Für den Herrn muß jeder Zwang durch Satan, auf dem Orte des Kampfes zu erscheinen, ausgeschlossen bleiben, aber auch die freiwillige Hingabe in physische Gewalt des Teufels. Die letztere scheinen zwar Gregor und Hieronymus (cf. l. c.) annehmen zu wollen, doch lassen sich ihre Aussprüche auch von einer blos mora-

lischen und auch so nur scheinbaren Führung Jesu durch Satan erklären. Der Hinweis Gregors auf die Aehnlichkeit der freiwilligen Hingabe des Herrn in die physische Gewalt seiner Feinde, der Anhänger Satans, bei seinem Leiden und Sterben ist nur vorgebracht, um das Unglaubliche, daß Jesus vom Teufel geführt worden sein könne, zu beseitigen, keineswegs aber gegen unsere Auffassung der Art dieser Führung gerichtet. Wir stellen uns vor, Jesus habe die Absicht gehabt den Teufel zu besiegen, wo immer derselbe ihn angreifen wollte, aber vor Allem seine Sendung als messianischer Lehrer zu erfüllen, und mit dem Satan also an bestimmte von diesem vorgeschlagene Orte nur dann zu gehen, wenn daselbst, auch abgesehen von einem dort über den Teufel zu erringenden Siege, Aufgaben der messianischen Sendung zu erfüllen waren. Diese waren also der wirkliche Grund für Jesus, Satan an gewisse Orte zu folgen, nicht das Geheiß des Letzteren, wie sich vielleicht dieser einbilden mochte.

Aber auf Seite des Teufels müßten, da nur von seiner moralischen Führung die Rede sein kann, vorgeblich Gründe dem Herrn gegenüber geltend gemacht werden, durch deren Wirkung jener hoffen durfte, diesen zum Gange an den betreffenden Schauplatz zu bewegen; außerdem jedoch mußte Satan geheime Gründe für sich haben, aus welchen er gerade dorthin Jesum dirigiren wollte; erstere waren indifferent oder sogar gut, letztere boshafter Natur.

Gehen wir nun auf die Frage nach den Gründen ein, die Jesum für sich bewegen konnten, nach Jerusalem und später in die Gegend des „hohen Berges“ zu ziehen, so weiset die Antwort allgemein auf die messianische Lehrthätigkeit hin. Daß für die Wahl des Zeitpunktes zu einer

solchen Wirksamkeit des Herrn zu Jerusalem eines der drei großen Feste, an welchen das israelitische Volk dort nach Gesetz und Gewohnheit zusammenkam, maaßgebend gewesen sei, wird gewiß als wahrscheinlich zugestanden werden. Bezüglich der Ankunft Jesu in der Gegend des „hohen Berges" ist nur die messianische Thätigkeit überhaupt, die auch ein Umherziehen im Lande erheischte, als Grund ohne nähere Zeitmodification erkennbar; bei einer Umherwanderung in Palästina konnte Jesus auch in die Nähe von Bergen gelangen, welche von den umliegenden als „hoch" oder auch „sehr hoch" bezeichnet wurden.

Von Seiten Satans mochte als Beweggrund für Jesus, nach Jerusalem zu reisen, die Pflicht des Besuches der Stadt an einem der 3 großen Feste betont werden; möglicherweise auch ein öffentliches Auftreten als Wunderthäter, als welchen sich Jesus bereits zu Cana in Galiläa gezeigt hatte, wovon auch der Teufel Kunde haben mußte oder konnte. — Als Grund für diesen, den Herrn nach Jerusalem führen zu wollen, darf man die Absicht, ihn dort in Konflikt mit den Juden zu bringen oder die Hoffnung auf bessere Gelegenheit, ihn im Gewühle der Hauptstadt und der Volksmenge leichter zu verwirren und zu verführen, vermuthen. — Daß der Teufel den Heiland auch zu einem „hohen Berge" geführt habe, ist von keinem Evangelisten ausgesagt; denn es wird (vgl. Matthäus IV, 8 und Lucas IV, 5) nicht berichtet, daß Satan ihn von Jerusalem aus auf den Berg geführt, sondern nur gemeldet, daß er ihn auf den Berg hinauf mitgenommen habe (cf. Lucas IV, 5: *καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν*); dieses Hinaufführen nahm erst am Fuße des Berges seinen Anfang, und folglich

bedarf es auch nicht der Aufstellung weder eines Grundes, durch welchen der Teufel Jesum in die Gegend des Berges ziehen, noch eines Grundes, aus welchem er Jesum dort hätte haben wollen. Nach der Niederlage, die er auf der Tempelzinne erfahren hatte, mag er sich unthätig und nur ruhig beobachtend gegen Jesus verhalten haben, bis er durch irgend welche Ereignisse aufgeschreckt, in der Nähe eines „hohen Berges", den er zu einem neuen Angriffe benützen wollte, wieder aktiv wurde.

Schlagen wir nach voranstehender Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Jesus und Satan nunmehr das Evangelium des Johannes auf und lesen die darin notirten Begebenheiten zwischen Taufe resp. Rückkunft Jesu aus der Wüste nach der 40-tägigen Faste und Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa (cf. Joh. I, 29—c. IV, 3), so finden wir den Herrn am ersten Hauptfeste nach seiner Faste in Jerusalem (cf. Joh. II, 13), wie er dort als Messias auftritt und seine Lehrthätigkeit entfaltet. Nach Darstellung des Evang. Joh. war jene Wirksamkeit Jesu zu Jerusalem die erste in seinem öffentlichen Lehramte an diesem Orte. Auch aus der von Prof. Dr. Friedlieb im s. „Leben Jesu" (vgl. S. 120 und 121) nach Angaben des vierten Evang. aufgestellten Rechnung über die Dauer des Aufenthals Jesu an verschiedenen Orten und seiner Reisen dahin innerhalb der Zeit vom Tage der Taufe bis zum nächsten Osterfeste (des Jahres 780 u. c.) ergibt sich, daß Jesus zwischen Ende der Faste und diesem Feste noch nicht als öffentlicher Lehrer in der hl. Stadt aufgetreten war, da für eine solche Thätigkeit keine ausreichende Anzahl von Tagen zufolge jener Rechnung übrig bleibt. Während der Anwesenheit des vom Ev. Joh. II, 13 genannten Oster-

festes nun konnte die zweite Versuchung des Herrn vor sich gehen, und insofern unsre Auffassung des Verhältnisses Jesu zu Satan richtig ist, nicht früher. — Von Jerusalem begab sich Jesus (vgl. Joh. III, 22) „in das Land Judäa", d. h. in die Provinz im Gegensatz zur Hauptstadt. Bei dieser Durchwanderung des Landes konnte die dritte Versuchung, die auf einem hohen Berge, geschehen, und in der That liegt d e r Berg, welcher konstant durch Traditon als Berg der Versuchung bezeichnet wird, der Quarantania in der Umgegend von Jericho, in der Provinz Judäa. Welche Richtungen in derselben damals vom Herrn durchzogen wurden, ist zwar im Ev. Joh. nicht gemeldet, aber nach dem Charakter seiner derzeitigen Thätigkeit kam Jesus fast überall in Judäa umher, und mochte folglich auch in die Nähe von Jericho gelangen.

Im Ev. Joh. wird am Osterfeste, an welchem der Herr zuerst in Jerusalem als Messias auftrat, auch ein Konflikt desselben mit den Juden erwähnt, auf welchen Satan, wie wir oben sagten, bei seinem Wunsche, Jesum in Jerusalem zu sehen, speculirt haben mochte, wenn dieser auch keinen Nachtheil davon erlitt. Denn der Herr trieb bei seinem Eintritt in den Tempelvorhof mit einer Geißel die Verkäufer von Thieren und die Geldwechsler, deren Tische er umstieß, hinaus, wofür ihn alsbald die Juden zur Rede stellten (vgl. Joh. II, 14—17).

Schreiten wir jetzt zur Motivirung des e n g e r e n Schauplatzes bei der 2. und 3. Versuchung, so können wir jene nicht vornehmen, ohne zugleich die Versuchungs-A k t e zufolge des Evang. Joh. historisch zu begründen.

Daß die Versuchung auf der Tempelzinne mit der aus seiner Sendung sich ergebenden Absicht Jesu, zu Jeru-

salem öffentlich als messianischer Lehrer aufzutreten, in einem gewissen Zusammenhange stehe, hat man bereits eingesehen und behauptet (vgl. Dr. Friedlieb, Leb. Jesu Chr., S. 184 und 185). Dem ist auch nach unsrer Ansicht wirklich so. Wir meinen aber auch zugleich, daß die Scene auf der Zinne mit dem ersten öffentlichen Auftritte des Herrn zu Jerusalem, der Austreibung der Verkäufer von Opferthieren und der Geldwechsler aus dem Tempelvorhofe, eine nähere Beziehung habe. Sobald wir nämlich präsumiren, daß diese Austreibung der zweiten Versuchung unmittelbar vorgegangen ist, so wird uns diese durch jene vollständig erklärt.

1. Wie Satan bei der Versuchung in der Wüste die Situation Jesu am 40. Tage seines Fastens, also seinen Hunger, benützen wollte, um Ihn zu Fall zu bringen, und deshalb grade aus Steinen Brot machen hieß, so beschloß er zu Jerusalem, die Stellung des Herrn zu den Juden kurz nach der Tempelreinigung auszubeuten. Bei dieser sagten die Juden zu Ihm: „Was erweisest Du uns für ein Zeichen, daß Du solches thuest (*τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς*)? Jesus zeigte sich bedingungsweise ihnen ein Zeichen zu geben bereit, denn er sprach: „Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wiederherstellen“ (cf. Joh. II, 18—19). Ob der Heiland zunächst den steinernen Tempel und nur eventuell den seines Leibes oder den letzteren einzig und allein gemeint habe, kommt hier nicht in Betracht; sie verstanden seine Aeußerung nur von ersterem, machten sich aber natürlich nicht daran, ihn einzureißen, um Jesu Gelegenheit zum Wiederaufbau zu verschaffen; ein Zeichen war ihnen also noch nicht gegeben. Andererseits lag es sowohl in

Jesu Sendung wie Absicht, den Juden zu Jerusalem in jenen Tagen Wunderzeichen zum Beweise seiner göttlichen Vollmacht zu liefern. Da mischt sich Satan in die Lage Jesu und schlägt ihm — mit dem Hintergedanken ihn zu verderben — als zu gebendes geeignetes Zeichen vor, von der Zinne des Tempels im Angesicht des versammelten Volkes herabzuschweben. Er bemühte sich folglich in seinem Plane, ihn zuerst zur Besteigung des *πτερύγιον* zu bewegen, gibt vielleicht vor, Jesus möge sich den Ort seiner gegenwärtigen Wirksamkeit von der Höhe beschauen, — und Jesus folgt ihm, außer der Absicht jede Versuchung zu besiegen, hinauf mit dem Vorhaben, oben entfernt, von der Menschenmenge frei und ungestört dem Gebete obzuliegen; auch Petrus betete auf dem Dache des Hauses zu Joppe (cf. Acta Apost. X, 9).

2. Es wird uns begreiflich, wie der Teufel dazu kam, grade dieses Zeichen, aus der Tempelhöhe hinabzuschweben, anzurathen, da es doch ein Wagniß auf Leben und Tod in sich schloß, so daß anzunehmen ist, Satan habe solchen Vorschlag kaum ohne besonders begründete Aussicht für ihn auf Annahme machen können. Der Versucher hatte aber wahrgenommen, wie Jesus die Gefahr, von den Verkäufern von Opferthieren oder von den Geldwechslern getödtet zu werden, die doch in hohem Maße vorhanden war, bei Austreibung jener aus dem Tempel nicht gescheut hatte; eine solche Kühnheit war im Stande ihm Hoffnung zu erregen, daß Jesus auch vor der Tiefe von der Tempelzinne hinab nicht zagen, sondern auf göttlichen Schutz vertrauend sich hinablassen werde. Zur Vermehrung dieses Vertrauens führte er die Schriftstelle an: „Er (Gott) hat Deinetwegen seinen Engeln befohlen, daß

sie dich bewahren u. s. w." Der erwünschte Erfolg seines Planes schien gewiß.

3. Es wird auch aufgehellt, warum Satan auch bei dieser Versuchung wie bei jener in der Wüste seinen Rath mit den Worten: „Wenn Du Gottes Sohn bist" (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ) einleitet. Daß diese Formel beim ersten Mal ihres Gebrauchs durch das Zeugniß Gottes bei der Taufe Jesu: „Dieser ist mein geliebter Sohn" hervorgerufen war, kann exegetisch nicht geleugnet werden, aber die Wiederholung derselben dürfte aus jenem Zeugniß allein sich kaum genügend erklären lassen. Nun aber sprach der Herr bei der Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel die Worte: „Machet das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause" (vgl. Joh. II, 16) und bekannte sich damit selbst als Sohn Gottes, als den er sich auch in seiner Handlungsweise gerirte, so daß darin für Satan die Veranlassung liegen mochte, wieder an die göttliche Sohnschaft Jesu zu denken und bei der Versuchung auf dem Tempel mit der Formel wieder zu beginnen: „Wenn Du Gottes Sohn bist."

Läßt sich bei solcher Beziehung der zweiten Versuchung zu der Scene der Austreibung der Tempelschänder noch daran zweifeln, daß jene kurze Zeit nach dieser vorgefallen sei? Das Osterfest des Jahres 740 u. c. traf auf den 11. April; vom 15. Februar desselben J. bis 15. April sind zwei Monate verflossen; um diesen Zeitraum war also die zweite Versuchung von der ersten entfernt.

Die 3. Versuchung Jesu fand nach den oben gemachten Erörterungen in der Zeit seines Aufenthalts im Lande Judäa Statt, woselbst er taufte (vgl. Joh. III, 22) resp. durch seine Jünger taufen ließ (vgl. Joh. IV, 2). Die

Wirksamkeit des Herrn in Judäa war groß geworden, der Anhang immer zahlreicher, so daß die Jünger des Täufers Johannes, als sie dieselbe erfahren hatten, zu ihrem Lehrer kamen und sprachen (cf. Joh. III, 26): „Meister, der bei Dir war jenseits des Jordan, dem Du Zeugniß gabst, siehe! der taufet und — Alle kommen zu ihm." Diese wachsende Wirksamkeit Jesu erklärt und motivirt uns die dritte Versuchung.

Erstens: Satan sah sein Reich bei dem sich mehrenden Zulauf des Volkes zu Jesus gefährdet, das Reich Gottes aber im Zunehmen begriffen. Zu Jerusalem hatten allerdings schon Viele an den Herrn geglaubt, aber sie hatten sich scheu zurückgehalten, und Nicodemus war nur des Nachts zu ihm gekommen. In der Provinz dagegen wurde ohne Furcht und Hinderniß der Glaube an Jesus bekannt und durch die Taufe wurde man für das zu gründende Reich Gottes öffentlich als Mitglied bekundet. Unter solchen Umständen konnte Satan nicht länger unthätig zusehen; er mußte eine äußere Anstrengung machen, Jesum, den Gründer des Gottesreiches unter den Menschen, zum Abfall von Gott zu bewegen.

Zweitens: Da der verheißene Lohn im göttl. Reiche Herrlichkeit und Macht versprach und diese aus den Reden Jesu als das auch für seine Person zu erstrebende Ziel desselben dem Teufel offenbar worden war, so mußte dieser nun auch seinerseits Macht und Herrlichkeit als Lohn des Dienstes unter seiner Oberhoheit entgegensetzen, also die Macht und Herrlichkeit eines Welt-Reichs versprechen, was er denn auch that.

Drittens: Um die Macht und Herrlichkeit eines Erdreichs irgend wie dem Heiland zur Anschauung zu bringen,

und so auf die Sinne und durch diese auf die Entschließung des Willens zu wirken, mußte der Teufel ihn auf eine Anhöhe führen, von welcher man eine schöne oder reizende Aussicht in nähere und fernere Gegenden genoß. Als geeigneter Berg bot sich ihm, da grade Jesus in der Gegend von Jericho weilte, Judäa's höchster Berg, der Quarantania, von dessen Gipfel man eine prächtige Umschau hat, dar, und er hieß nun den Herrn denselben erklimmen, möglicherweise unter Hinweis auf den zu erwartenden erhabenen Anblick, während Jesus, dem Anscheine nach dem Satan folgend, dahinauf ging, sein Gemüth zum Vater zu erheben und zu beten, wie er es später öfters auf Bergeshöhe that, diesmal selbstverständlich mit der Absicht zugleich, den Satan mit jeder Versuchung, die er vorbrächte, wieder abzuweisen; so kam es nun zu dem entscheidenden Akte auf dem „hohen Berge".

Besser als durch jene wachsende Thätigkeit Jesu für das Reich Gottes in der Zeit nach dem oben bemerkten Osterfeste kann die letzte der drei Versuchungen nicht motivirt werden, und wie wir glauben, — nur durch sie allein. Wir dürfen darum keinen Anstand nehmen, diese Zeit für ihren Vorgang zu beanspruchen. Eine etwas genauere Bestimmung derselben wird sich uns darbieten, wenn wir, wie bisher die Motivirung, nun auch die unmittelbaren Früchte oder Wirkungen jedes einzelnen Sieges Jesu über die Versuchungen für ihn im Evang. Joh. aufgefunden haben werden.

Im Allgemeinen gilt wohl der Satz, daß größere moralische Siege gewisse Gnaden zur unmittelbaren Folge haben; beim Gottmenschen, dessen Ueberwindung Satans in den 3 Versuchungen höchst wichtig für das Erlösungs-

werk war, mußten diese Gnaden in eklatantem Grade hervortreten. Wir wollen nicht sagen, daß dieselben nicht auch erst am Ende der letzten direkten Abweisung Satans sich hätten zeigen können, wir behaupten aber, daß sie bei Jesus thatsächlich sich in der dem Charakter jeder einzelnen Versuchung entsprechenden Weise sofort geoffenbart haben, bevor noch die neue Willenskrisis durchzumachen war. Als eine Kundgebung der in der ersten diabolischen Anfechtung errungenen Gnadengabe erscheint uns das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Cana. Der Herr hatte in der Wüste es abgelehnt, Steine in Brot zur Stillung seines Hungers zu verwandeln; zu Cana wirkte er kurz darauf ein analoges Wunder, nicht zur Befriedigung seines natürlichen Erfordernisses, sondern nur zur Erhaltung einer Festfreude für Andre. Hier ist die Beziehung zwischen Versuchung nnd Gnadengabe deutlich und augenscheinlich; die Verwandlung eines Stoffes in einen anderen durfte Jesus, da seine Stunde gekommen war, vollbringen. — Nach der Abwehr der zweiten Versuchung, die nach unsrer oben entwickelten Ansicht am ersten von Jesus nach seiner Faste besuchten Osterfeste zu Jerusalem eingetreten war, zeigte sich für ihn ebenfalls bald eine entsprechende Gnadengabe in den Wundern, die er dort damals wirkte. Im Ev. Joh. II, 23 heißt es: „Da er nun zu Jerusalem war in den Tagen des Osterfestes, glaubten Viele an seinen Namen, weil sie die Zeichen sahen, die er that. Ein Zeichen den Juden zu geben, hatte Satan dem Heilande gerathen, als er ihn sich von der Zinne des Tempels hinab stürzen hieß, ohne daß sein Leben Schaden erleiden sollte. Welche Zeichen es waren, die Jesus nun nachher am Feste that, ist uns nicht gemeldet, aber sie waren sicher ebensogut

oder besser geeignet, die messianische Sendung und Macht Jesu zu beweisen, als es ein Herabschweben von der Höhe ohne eignen Lebensverlust vermocht hätte. Daher sprach Nicodemus zu ihm: „Meister, wir wissen, daß Du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen; denn Niemand kann die Zeichen thun, welche Du wirkst, es sei denn Gott mit ihm". Wir können vermuthen, daß diese Zeichen Krankenheilungen gewesen, durch welche die Lebensgefahr Anderer durch Jesu göttliche Macht beseitigt wurde. Die Beziehung zwischen Versuchung und Frucht des Sieges über dieselbe ist wohl klar genug. — Nicht minder mußte eine angemessene Gabe und Wirkung nach Besiegung der dritten Versuchung für den Heiland bald erfolgen und kund werden. Nach einer Seite hin führt die unmittelbare Folge des Sieges Jesu der Evang. Matthäus mit den Worten (IV, 11) an: „und siehe! die Engel traten herbei und dienten ihm" (vgl. Marcus I, 12). Natürlich, — da Jesus trotz des heftigsten Anreizes, zu Satan überzugehen, Gott, seinem Vater, treu geblieben und jenen von sich gewiesen hatte, so erschienen bald die Gott ergebenen, die himmlischen Geister, um ihrerseits dem Messias als ihren Herrn zu huldigen und ihm zu dienen. Der Evg. Marcus hebt eine unmittelbare Folge auch nach einer andern Seite hin hervor, wenn er (vgl. I, 13) sagt: „Und er war bei den wilden Thieren." Da Marcus mit den Worten: „πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ" alle drei Versuchungen zusammenfaßt, so geht der Satz: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων auf die Zeit nach der letzten, so wie der: „καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ." Daß der Evangelist die wilden Thiere erwähnt, muß bei ihm einen besonderen Grund haben, zumal er das Eigenthümliche an sich hat, sich äußerst kurz

zu fassen. Es versteht sich von selbst, daß es in einer Wüste auch wilde Thiere gäbe; dieß wollte er gewiß nicht sagen. Es ist daher der Gedanke, daß diese nach der letzten Versuchung sich dem Herrn ebenfalls in einer Art von Unterwürfigkeit genaht haben, nicht abzuweisen. Sonach hätte denn dem Messias damals die Geisterwelt und das Naturreich gehuldigt; jedenfalls mußte auch im Menschengeschlecht eine Folge eintreten, die eine Art Anerkennung und Huldigung für den Herrn enthielt. Eine solche können wir zunächst in den Worten des Täufers Joh. erblicken, welche er (vgl. Joh. III, 26—36) an seine Schüler richtete, nachdem diese ihm die Nachricht überbracht hatten, daß Jesus taufe und daß Alle zu ihm kommen. In V. 35 daselbst spricht er: „Der Vater liebt den Sohn und hat Ihm Alles in seine Hand gegeben“. Sodann offenbarte sich auch in dem stets zunehmenden, die Aufmerksamkeit der Johannisjünger und der Pharisäer erregenden, Andrang des Volkes zu Jesus eine augenscheinliche mit der Eigenthümlichkeit der dritten Versuchung in Verbindung stehende Frucht des Sieges über den Satan (vgl. Joh. IV, 1), so daß „Jesus mehr Anhänger machte und taufte als Johannes“. Die Wirksamkeit für das Gottesreich unter den Menschen hatte der Herr nach Forderung des Teufels aufgeben sollen mit dem Abfall von Gott, denn eben die Fortschritte des göttl. Reichs durch Jesus hatten dessen Wiedersacher zur dritten Versuchung gespornt; darum zeigten sich diese nach derselben um so größer.

Indem wir nun dafür halten, der Täufer Johannes habe nicht sagen können: „der Vater — hat ihm (Jesus) Alles in seine Hand gegeben“, bevor die dritte Versuchung

überstanden war, so legen wir das Datum derselben in die Zeit vor dieser Aeußerung des Täufers, also auch schon vor der Meldung seiner Jünger, daß Jesus „taufe und Alle zu ihm kommen (Joh. III, 26). Genauer läßt sich jedoch der Zeitpunkt der Versuchung auf dem Berge nicht ermitteln; was wir aber gefunden haben, ist für unsern Zweck hinreichend; sie fällt dem Angeführten zufolge in den achtmonatlichen Aufenthalt Jesu in Judäa nach dem ersten von ihm als öffentlicher Lehrer besuchten Osterfeste und seiner Rückkehr nach Galiläa, welche nach Gefangennahme des Täufers Statt fand. Beispielsweise haben wir in obiger Rechnung über die Vertheilung der drei Versuchungsmomente auf die ganze Zeit von der Taufe bis zur genannten Rückkehr Jesu den letzten drei Monate nach dem zweiten, also nach dem Pascha, angesetzt.

Wir glauben nun, unsre in der Einleitung ausgesprochene Behauptung in ihrer Giltigkeit anschaulich gemacht zu haben. Zum Schluß führen wir zu Gunsten unsrer Ansicht noch Folgendes an: Wäre die dreimalige Versuchung des Herrn kurz nach der vierzigtägigen Faste vollendet gewesen, so müßte Satan, bevor er auf indirekte Weise Jesu Wirksamkeit entgegenzutreten begann, an zehn Monate lang (!) gewartet haben. Denn als erste mittelbare feindselige Aktion desselben gegen den Herrn stellt sich im Ev. Joh. erst die Aufmerksamkeit der Pharisäer auf den Anhang Jesu nach der Haft des Täufers dar, welche jedenfalls auch ihn ins Gefängniß zu bringen beschlossen hatten, wie sie (cf. Jos. Flav. Antqq. lib. XVIII, c. 5, 2) wohl zur Einkerkerung des Johannes beigetragen hatten.

Haben wir im Voranstehenden nicht überzeugt, so haben

wir doch damit Gedanken Ausdruck gegeben, denen wir nichts Stichhaltiges entgegen zustellen wußten. Wir hoffen aber auch, denen, welche die Geschichtlichkeit der drei Versuchungen Jesu leugnen wollen, die etwa möglichen Wege verrammt zu haben; möglich ist, daß auch die Evangelienharmonisten unsre Ansicht beachten.

II.

Recensionen.

1.

Lehrbuch der **Neutestamentlichen Zeitgeschichte** von D. **Emil Schürer,** a. o. Professor der Theologie zu Leipzig. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1874.

Die bekanntlich noch sehr junge Disciplin der neutestamentlichen Zeitgeschichte hat sich im letzten Jahrzehent auf einen Irrweg verloren, wo sie statt mit dem Brode gründlicher Forschung mit dem Conditorzeug tönender Phrasen und glänzender Beschreibungen gespeist wurde. Diesen Irrweg hat der Verf. des vorliegenden Werkes vermieden und das genügt für sich allein, um für ihn ein großes Verdienst zu begründen. Schon die Form, in welcher der Stoff behandelt wird, zeigt, daß das Werk aus rein wissenschaftlichen Motiven hervorgegangen und bestimmt ist, nicht die Gelüste eines durch Romanlectüre blasirten Leserkreises, sondern die Forderungen der Wissenschaft zu befriedigen. Auf Schilderung von Gegenden, die er nicht gesehen und auf Ausmalung von Lebensverhältnissen, die wir nur an wenigen Punkten ihrer Oberfläche kennen, läßt sich der Verf. nicht ein, sondern bleibt bei dem, was uns quellen-

mäßig überliefert ist, stehen, und hütet sich wohl, die zahlreichen Lücken und Risse, die hier sich zeigen, mit rhetorischer Tünche zu überstreichen. So hat er allerdings nicht ein Unterhaltungsbuch, wohl aber eine für ernstes Studium bestimmte, und ein solches, namentlich durch seine umfassenden Angaben der vorhandenen Literatur, fördernde Arbeit geschaffen.

Auch läßt sich nicht verkennen, daß der Verf. eine entschiedene Befähigung für seine Aufgabe besitzt. Die Parthien seiner Schrift, welchen er wirklich eine Durcharbeitung hat angedeihen lassen, zeugen von großem Scharfsinn, besonnenem und meist auch bescheidenem Urtheil, tüchtigem Studium der primären und secundären Quellen, sowie von einer nicht gewöhnlichen Kunst der wissenschaftlichen Darstellung, die uns nicht selten an Richard Simon gemahnt hat. Wir meinen damit vorzüglich den zweiten Theil des Werkes, welcher sich mit dem innern Leben des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi beschäftigt. Man sieht deutlich, daß der Verf. sich mit den hier behandelten Gegenständen längere Zeit abgegeben und in Folge davon den Stoff völlig beherrscht. Weniger scheint dieß der Fall mit dem ersten Theil zu sein, der fast so aussieht, als ob er nur eine Zusammenstellung von zu eigener Information gemachter Studien sei. Doch ist auch hier die Flüssigkeit und Gewandtheit der Darstellung anzuerkennen und es besteht für uns kein Zweifel, daß der Verfasser im Stande sei, bei längerer Beschäftigung mit den einschlägigen Fragen auch diesen Theil bis zur Vollkommenheit des zweiten auszuarbeiten.

Was die Erudition betrifft, die der Verf. zeigt, so gereicht sie den sächsischen Schulen, aus welchen er ohne

Zweifel hervorgegangen, zu aller Ehre. Einen „Proconsul von Aegypten" oder eine Uebersetzung wie die von δαιμόνια mit „Teufelchen" und ähnliche Juwelen moderner neutestamentlicher Zeitgeschichtschreibung würde man bei ihm vergebens suchen. Er ist philologisch und archäologisch, was man so nennt, gut geschult, eine Eigenschaft, die in neuerer Zeit bei Theologen zu großer Seltenheit geworden ist. Kleinere Versehen, die er sich zu Schulden kommen läßt, wie wenn er z. B. p. 156 den legatis Augusti pro prætore 6 Lictoren zuschreibt; wenn er S. 160 übersieht, daß wenn bei einer Provinz von ἡγεμόνες die Rede ist, dieser Ausdruck nicht den Plural des Amtstitels ἡγεμὼν bildet; wenn er S. 229 das defunctis regibus als chronologische Bestimmung auffaßt, während es nur auf die thatsächliche Voraussetzung der an der betreffenden Stelle des Tacitus berichteten Maßregel zu deuten ist; wenn er S. 257 den Petronius gegen alle Wahrscheinlichkeit und gegen die ausdrückliche Angabe des Josephus, wahrscheinlich auf Grund des Ausdruckes τῆς παρ' Εὐφράτην στρατιᾶς bei Philo leg. ad Caj. 31 am Euphrat gestanden sein läßt — diese und andere Versehen sind Dinge, wie sie auch dem Philologen von Fach passiren können. Wir haben also auch unter diesem Gesichtspunkte das Buch des Verfassers als eine werthvolle Leistung anzuerkennen.

Nichtsdestoweniger haben wir an demselben eine große Ausstellung zu machen, nicht aus Rechthaberei, sondern weil wir hoffen, daß es bei der ersten Auflage nicht bleiben werde und überzeugt sind, daß der Verf. das Zeug an sich habe, auf dem von ihm gewählten Arbeitsfelde wirklich etwas Vorzügliches zu leisten: nämlich was das Buch enthält, ist im Ganzen gut und nützlich, aber eine neutestamentl. Zeit-

geschichte ist es nicht. Nach der Darstellung des Verf. erscheint das Christenthum zu sehr als „die syrische Episode,“ wie man es höhnisch nennt, indem er dem Umstande nicht Rechnung trägt, daß, wenn auch der Same desselben in den Boden Palästina's eingesenkt wurde, es doch nicht nur in die Athmosphäre des römischen Reiches aufkeimte, sondern auch jener Boden von römischen Elementen bereits, so zu sagen chemisch, durchdrungen und transformirt war. Man kann die Verhältnisse „des heimathlichen Bodens der heiligen Geschichte“ absolut nicht verstehen, wenn man nicht in erster Linie die von dem kaiserlichen Rom auf denselben ausgeübte Action in Rechnung nimmt. Unter dem Einfluß dieser Action ist in Palästina eben alles anders geworden, die Stellung des Königsthumes, wie die des Hohepriesterthums, die öconomische wie die sociale Lage des Volkes, die Strebungen der Partheien, wie die Doctrinen der Secten. Von allen diesen Dingen blieben nur die Namen und etwa das äußere Kleid, die Realitäten hatten sich umgewandelt: ein Pharisäer z. B. der Kaiserzeit war etwas anderes als seine Partheigenossen unter den Hasmonäern, wie in Rom selbst ein Volkstribun nicht mehr das war, was ein Träger dieses Amtes in der republicanischen Zeit bedeutete. Daß der Verf. diesen Umstand übersah, ist schwer zu beklagen. Er sucht sich allerdings in dieser Beziehung zu rechtfertigen, allein wenn er meint, „es würde dann schwer eine Gränze zu ziehen sein und man müßte bei consequenter Durchführung eine allgemeine Weltgeschichte jener Zeit geben“, so ist das eine Uebertreibung. Es sind in Rom damals viele historisch wichtige Dinge vorgefallen, die in keiner oder nur in entfernter Beziehung zu der Geschichte der Anfänge des Christenthums stehen und auf diese hätte also ein neutestament-

licher Geschichtschreiber nicht einzugehen, oder sie höchstens obenhin zu berühren, z. B. die häuslichen und persönlichen Erlebnisse der Kaiser, ihre Kämpfe mit Senat und Nobilität, ihre Kriege gegen Germanen und Britten u. s. f. Auch ist es gar nicht schwer, die Thatsachen, welche auf die Geschichte des Christenthums hemmend oder fördernd einwirkten, aus der übrigen Masse herauszuschälen. Wir wollen dieselben kurz angeben. Es sind 1) die Einführung des Cäsarencultes, 2) die Gesetzgebung über religio licita und illicita und die Durchführung derselben in der ersten Kaiserzeit, 3) das Privilegium der jüdischen Religion und die von Jerusalem oder Rom ausgehenden Versuche, es auszudehnen oder einzuschränken, 4) die Schaffung eines kaiserlichen Hausgutes oder wie wir sagen würden, einer Civilliste, 5) soviel aus der Provincial- und Communalverfassung des römischen Reiches, um die Stellung des *κοινὸν τῶν Ἰουδαίων* in Palästina, 6) soviel aus der Gesetzgebung über das Collegienwesen, um die Stellung der übrigen Juden im römischen Reiche zu verstehen und endlich 7) soviel über den römischen Criminalproceß, um es begreiflich zu machen, daß das Christenthum bis zum Jahre 64 bestehen konnte, ohne zur religio illicita erklärt zu werden. Der Darstellung dieser Puncte wäre eine Schilderung des moralischen Prästigium der Cäsarenherrschaft, jener immensa Romanae pacis majestas, wie Plinius es nennt, vorauszuschicken. All das zusammen würde nicht mehr Raum in Anspruch nehmen, als der Verf. den Ausführungen über die syrischen und hasmonäischen Könige gewidmet hat, Ausführungen, welche uns in eine neutestamentliche Zeitgeschichte nicht zu gehören scheinen, weil diese es bloß mit den Resultaten der in die Makkabäerzeit fallenden Entwicklung, nicht aber mit dieser

selbst zu thun hat. Der Verf. dürfte daher dieselben in einer weitern Auflage seines Buches unbedenklich weglassen oder auf wenige Blätter zusammendrängen und könnte dafür eine Darstellung der oben angegebenen factischen Verhältnisse aufnehmen. Diese Aufnahme würde sich freilich nicht bloß durch äußerliche Eliminirung des einen und Einfügung des andern Gegenstandes ausführen lassen, sie würde vielmehr, indem sie ihn nöthigen würde, als Standort seiner Betrachtung statt Syrien Rom zu nehmen, in vielen Puncten eine andere Auffassung veranlassen, als sie sich in unserm Buche findet. Aber für uns ist es keine Frage, daß sein Werk dadurch wesentlich an Richtigkeit gewinnen würde. Wir könnten dieß an allen den Puncten, die wir im Auge haben, nachweisen, es würde dieß aber zuviel Raum in Anspruch nehmen. Wir beschränken uns daher dieß beispielsweise an einem einzigen zu thun, nämlich an der sogenannten „Schatzung des Quirinius“, welcher der Verf. in der Form eines Anhanges einen eigenen Abschnitt von S. 262—286 widmet. Er stellt in dieser Beziehung 5 Thesen auf und sucht dieselben ausführlich zu begründen. Wir wollen diese Thesen, eine nach der andern, besprechen, nur über die zweite werden wir hinweggehen, weil der Verf. auf sie selbst kein Gewicht legt, und weil sie ihre Erledigung bei der Behandlung der übrigen finden wird.

I. Die erste These lautet: „von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Augustus weiß die Geschichte sonst nichts.“ Diese These können wir in gewisser Weise zugeben. Ein Reich im eigentlichen Sinne gab es zur Zeit des Augustus noch nicht, von einem solchen könnte erst seit Caracalla die Rede sein. Vorher bestand nur eine civitas Romana, die sich Provinzen erobert hatte und sie zu ihrem

Nutzen ausbeutete. Also wäre es sehr verwunderlich, wenn die Geschichte von einem allgemeinen Reichscensus zur Zeit des Augustus etwas wüßte. Auch spricht Lucas nicht von einem Reichscensus, sondern von einer ἀπογραφὴ τῆς οἰκουμένης und dieß ist etwas anderes. Eine solche ἀπογραφὴ befaßte dreierlei staatsrechtlich sehr verschiedene, aber wegen mancherlei Analogien in Bezug auf Zweck und Ausführung mit dem gleichen Ausdruck bezeichnete Maßregeln in sich, nämlich den census civium Romanorum, sodann den Census der Provinzen [1]), welche durch Statthalter senatorischen Ranges verwaltet wurden, gleichviel ob sie vom Kaiser ernannt oder durch das Loos bestimmt wurden, und endlich den Census der Länder, welche das kaiserliche Hausgut bildeten und welche der Kaiser nach der Terminologie des Römischen Rechts ut privatus besaß. In dem Ausdruck ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην faßt Lucas diese drei Maßregeln zusammen, deren Inangriffnahme er allerdings auf einen einheitlichen Beschluß des Augustus zurückführt. Daß aber dieser Beschluß durch ein Edict oder ein Gesetz veröffentlicht worden, sagt Lucas nicht und ist auch nicht wahr-

---

1) Die gewöhnliche Eintheilung der römischen Provinzen in senatorische und kaiserliche beruht auf den Angaben des Strabo 17, 25, sie ist aber leicht irreführend. Eine andere unsern modernen Anschauungen besser entsprechende ist von Tacitus (hist. 1, 11) angedeutet, nämlich die Eintheilung in Provinzen, welche von Männern senatorischen Standes und solche, welche von Hausbeamten des Kaisers, Rittern oder Freigelassenen, verwaltet wurden. Diese Eintheilung ruht auf einem mehr principiellen Unterschied, als der ist, wornach die Statthalter senatorischen Ranges theils unmittelbar von dem Kaiser ernannt, theils durch das Loos bestimmt wurden, und wir nehmen auch keinen Anstand, in der Hauptsache dieselbe im Folgenden zu Grunde zu legen, indem wir der Kürze wegen die Provinzen ersterer Art Staats- die andern kaiserliche Hausprovinzen nennen.

scheinlich. Denn abgesehen davon, daß, wie Dio 53, 19 sagt, *ἐκ τοῦ χρόνου ἐκείνου τὰ μὲν πλείω κρύφα καὶ δι᾽ ἀποῤῥήτων γίγνεσθαι ἤρξατο*, so war eine solche Veröffentlichung höchst überflüssig, indem sie aus der Publication der die Durchführung der drei Maßregeln im Einzelnen betreffenden Anordnungen, die selbstverständlich verschiedene sein mußten, sich von selbst ergab. Ordnete Augustus, wenn auch zu verschiedenen Zeiten, jene drei Maßregeln an, so konnte man das zur Zeit des Lucas in Kürze kaum anders ausdrücken, als wie er gethan und ein Mißverständniß war nicht zu befürchten, weil Jedermann wußte, was es mit einer *ἀπογραφὴ τῆς οἰκουμένης* für eine Bewandtniß hatte. Daher wäre es verkehrt, zu verlangen, daß in den Quellen irgendwo ein Gesetz oder Edict, wodurch eine solche *ἀπογραφὴ* angeordnet worden wäre, vorkommen müßte; es genügt, wenn die Durchführung der fraglichen Maßregeln unter Augustus sich bezeugt findet und dieß ist auch wirklich der Fall. In Betreff des census civium Romanorum und des census der Staatsprovinzen kann in dieser Beziehung kein Zweifel sein. Dasselbe gilt aber auch in Betreff der dritten Maßregel, des Census der kaiserlichen Hausprovinzen. Dio berichtet 54, 35 ausdrücklich, Augustus habe *πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ* der Schatzung unterzogen.

Wenn man bisher die Tragweite dieser Nachricht nicht erkannt, so liegt der Grund darin, daß man sich die Frage, was die Römer unter *πάντα τὰ ὑπάρχοντα Καίσαρι* verstanden, nicht ernstlich vorgelegt: hätte man dieses gethan, so wäre all das unnütze Gerede über den von Lucas berichteten Census nicht aufgekommen. Allerdings reichen unsere Hilfsmittel nicht mehr aus, jene Frage bis ins einzelnste zu lösen, aber für unsern Zweck genügt die Erwägung eines

einzigen Zeugnisses, das sich bei Strabo 17, 25 findet. Wenn dieser am Schlusse seiner Uebersicht über die Bestandtheile des römischen Provincialbesitzes sagt: καὶ βασιλεῖς δὲ καὶ δυνάσται καὶ δεκαρχίαι τῆς ἐκείνου (Καίσαρος) μερίδος καὶ εἰσὶ καὶ ὑπῆρξαν ἀεί, so fragt es sich, in welcher Weise die angeführten Herrschaften zum Antheil des Kaisers gehörten. Denn daß in dieser Beziehung ein Unterschied bestand, ist bekannt: Aegypten z. B. gehörte dem Kaiser anders als Syrien, die Cottischen Alpen anders als Gallien. Dieser Unterschied zeigt sich äußerlich in dem Umstande, daß der Kaiser zur Verwaltung der einen Männer senatorischen Standes wählen mußte, während er in die andern Beamte seines eigenen Hauses (Ritter oder Freigelassene) als Statthalter unter dem Titel von Eparchen, Procuratoren u. s. w. absenden durfte, innerlich liegt er aber darin begründet, daß, obwohl die Erträgnisse beider Arten von Provinzen an den Fiscus einzuliefern waren, dieselben doch nicht, wie aus dem, was Josephus (Antt. 18, 4, 6) über die Tetrarchie des Philippus berichtet, unzweifelhaft hervorgeht, vermischt, sondern gesondert gehalten wurden [1]). Man muß also annehmen, was auch sonst vielfach angedeutet wird, daß der kaiserliche Fiscus in zwei Abtheilungen zerfiel, von denen die eine die Einkünfte der erstern Art von Provinzen, die andere die der zweiten Art bezog.

1) Das καταντίθεσθαι hat selbstverständlich nicht den Sinn, daß die betreffenden Steuern zum Nutzen der Tetrarchie verwendet werden sollten. So etwas wäre einem Römer nicht im Traume eingefallen. Vielmehr hat jener Ausdruck zunächst nur die negative Bedeutung, daß die fraglichen Steuern nicht in die Kasse der Provinz Syrien abgeliefert, sondern bezüglich des Ertrags derselben besondere Anweisungen von Rom aus erwartet werden sollten.

Auch das Verfügungsrecht des Kaisers über den Fiscus beruhte auf einem doppelten Grund, nämlich einmal darauf, daß ihm das proconsulare imperium über die Staatsprovinzen, die ihre Statthalter nicht durch das Loos, sondern durch seine Ernennung erhielten, zukam und sodann darauf, daß er das Haupt des cäsarischen Hauses war, dem am Ende der Republik die Länder als Eigenthum zugefallen waren, welche die nicht mehr auf den Namen derselben sondern auf den Cäsarischen Namen geworbenen Heere erobert hatten. Diese Länder bildeten gewissermaßen das latifundium des cäsarischen Hauses und es war nur folgerichtig, wenn sie nicht von Staatsbeamten sondern von Hausbeamten verwaltet wurden. Daraus ergibt sich aber von selbst, daß wo wir eine römische Provinz durch kaiserliche Hausbeamte verwaltet finden, wir dieselbe zum cäsarischen Domanialbesitz rechnen müssen. Damit erhalten wir auch den Schlüssel zu Lösung der oben gestellten Frage. Nach dem Aussterben oder der Vertreibung der von Strabo genannten Herrscherhäuser erhielten ihre Territorien kaiserliche Hausbeamte zu Statthaltern, sie fielen also, wie wir sagen würden, nicht an den Staat sondern an die Krondomäne anheim und darin liegt der Beweis, daß sie schon vorher einen Bestandtheil derselben gebildet hatten. Wenn also ein Römer bei Dio Cassius las, Augustus habe *πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ* schatzen lassen, so dachte er dabei in erster Linie nicht, wie wir zu thun geneigt sind, an Paläste in den Städten oder Villen auf dem Lande, sondern an Aegypten, die Perle der kaiserlichen Hausdomänen, an Judäa, Kappadocien, Mauretanien, Pontus u. s. f. und für ihn hatte jene Angabe die Bedeutung, daß Augustus in jenen Ländern und was speciell

Judäa anbelangt, jedenfalls noch zu Lebzeiten des Herodes M. einen Census habe durchführen lassen.

II. Damit erledigt sich eigentlich schon die dritte These des Verf., ein römischer Census habe überhaupt in Palästina zur Zeit des Königs Herodes nicht vorgenommen werden können. Wir müssen aber doch auf die Ausführungen desselben näher eingehen. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, ist die, daß König Herodes zu der Zeit, um die es sich hier handelt, rex socius im staatsrechtlichen Sinn gewesen. Diese Annahme, welche allerdings sententia communissima unter den Theologen ist, ist ein Irrthum, wie es keinen größern geben kann. Hätte Herodes sich als rex socius in diesem Sinn geriren wollen, so hätte er sicher auf Gyara Zeit bekommen, über seine Anmaßung nachzudenken. Die Könige, welche die Parthei des Antonius ergriffen hatten, waren seit der Schlacht bei Actium nur noch reges restituti (Suet. Oct. c. 48) und konnten deßwegen schlechterdings in staatsrechtlichem Sinn nicht mehr reges socii sein. Denn die Stellung eines socius, auch die eines socius inaequali foedere, setzt nach röm. Begriffen immerhin eine Eigenberechtigung voraus, diese aber hatten die betreffenden Könige durch ihre, wie es officiell hieß, der Reichsfeindin Cleopatra geleistete Hilfe verwirkt, und was sie noch besaßen, hatten sie nicht auf Grund eines foedus, sondern auf einen ganz andern Rechtstitel hin, welcher sich auch aus den Berichten des Josephus über Herodes ganz leicht erkennen läßt: es war die *φιλία Καίσαρος*. König war Herodes nicht aus eigenem Recht, sondern lediglich sofern er unter die amici Caesaris aufgenommen worden. Er war weder socius populi Romani noch socius Caesaris, sondern stand nach der bekannten röm. Rangordnung

— socii, amici, stipendiarii cf. Cic. de legg. 3, 18 — um eine Stufe tiefer, er war nur amicus Caesaris. Man muß sich aber wohl hüten, diesen Ausdruck in gemüthlichem Sinn aufzufassen; in den Augen der Römer bezeichnete er ein strictes Rechtsverhältniß. Was ein rex amicus Caesaris auf Grund seiner amicitia erhalten hatte, besaß er blos auf Grund dieser amicitia; wurde ihm dieselbe gekündigt, wozu es nach Appian (b. Mithr. 121) nur ὀλίγης προφάσεως bedurfte, so wurde auch sein Besitzrecht hinfällig und ging auf den Verleiher über. Der eminent juristische Geist des römischen Volkes hat nicht verfehlt, für dieses Verhältniß einen eigenen Begriff zu schaffen: es ist dieß die fiducia cum amico contracta oder die fiducia amicitiae causa [1]). Diese Vertragsart gab dem fiduciarius alle Rechte eines dominus über die verliehene Sache, doch so, daß der Verleiher sein dominium nicht aufgab und factisch jeden Augenblick von demselben Gebrauch machen konnte, indem, wenn der Fiduciar etwa seinem Willen zu widerstreben suchte, er ihm die amicitia kündigen und damit dem Besitzrecht desselben ein Ende machen konnte. Das war das Verhältniß, in welchem Herodes zu Augustus stand. Vermöge des Fiduciarvertrages, der die Grundlage desselben bildete, konnte er einerseits in seinem Reiche allerdings als König sich geriren und die Rechte eines solchen ausüben, andererseits aber war er in der That nicht mehr als ein Procurator des Kaisers und es darf nicht im mindesten auffallen, sondern entspricht dem genauen Thatbestande, wenn Josephus berichtet, Augustus habe ihn in die gleiche Reihe

1) cf. Gaj. II, c. 60; Brinz, Lehrbuch der Pandecten S. 1000; Walter, Gesch. des röm. Rechts n. 603.

mit seinen übrigen Procuratoren in Syrien gestellt. Der einzige Unterschied, der zwischen ihm und den Rittern und Freigelassenen, die als Procuratoren in die kaiserlichen Hausprovinzen geschickt wurden, bestand, lag darin, daß, während diese an die allgemeinen römischen Verwaltungsnormen gebunden waren und die Einkünfte ihrer Bezirke regelmäßig zu verrechnen hatten, ihm gegenüber die kaiserliche Kassenverwaltung sich zufrieden gab, wenn er, abgesehen von einem jährlichen Tribut, den er zu bezahlen hatte, von Zeit zu Zeit Geschenke an den Kaiser oder die Mitglieder der kaiserlichen Familie einlieferte, zu den Spielen in Rom einen Beitrag gab oder Lasten übernahm, die sonst ihr anheimgefallen wären, wie dieß vielfach bei den von Herodes außerhalb Palästina's unternommenen Bauwerken der Fall gewesen zu sein scheint. Man darf aber sicher sein, daß über diese scheinbar freiwilligen Leistungen in Rom genau Buch geführt wurde und daß man es von dort aus an verständlichen Andeutungen nicht fehlen ließ, wenn dieselben hinter der Erwartung zurückblieben. Eine ähnliche Stellung, wie Herodes, nahmen auch die übrigen reges restituti ein. Wenn sie deßungeachtet bei den Geschichtschreibern noch zuweilen socii genannt werden, so hat das verschiedene Gründe. Einmal ließ Augustus, so tiefgreifend seine Reformen waren, es gerne bei den alten Benennungen und dieß bei den fraglichen Königen zu thun, hatte er doppelten Grund, weil der letzte Zweck, den er bei Restitution derselben im Auge hatte, nämlich Vermehrung seines Hausgutes, dem römischen Volk gegenüber so gut als möglich verhüllt werden mußte. So mochten diese Könige wohl auch, sogar officiell, den Sociustitel bekommen, aber es war eben nur ein titulus sine re. Außerdem ist zu beachten, daß die Schriftsteller der damaligen

Zeit bei Titulirung der asiatischen Fürstlichkeiten keineswegs genau verfuhren: wir finden ja häufig genug, daß sie solchen, welche staatsrechtlich blos Ethnarchen oder Tetrarchen waren, ja sogar den Prinzen derselben den Königstitel gaben und die gleiche Ungenauigkeit kann auch bezüglich der Benennung mit socius eingetreten sein. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Truppen, welche die fraglichen Könige stellen mußten, im Gegensatz zu den Legionen socii oder auxilia hießen, und daß, wenn sie dieselben in eigener Person ins Feld führten, sie selbst als socii erschienen, freilich nur als socii im militärischen nicht aber in staatsrechtlichem Sinne. Aus den gleichen Gründen ist die Erscheinung zu erklären, daß die königlichen Territorien zuweilen auch den Namen *τὸ ἔνσπονδον* oder *συμμαχικόν* erhalten. Nach Jos. Antt. 15, 6, 7 könnte es allerdings scheinen, als ob Herodes bei seiner Restitution bessere Bedingungen erhalten als seine fürstlichen Genossen, allein prüft man die offenbar schönfärbende Darstellung genauer, so ergibt sich, daß man sich mit dieser Annahme schwer täuschen würde Denn wenn der jüdische Geschichtschreiber geltend macht, Herodes habe sein Reich als mehr gesichertes Besitzthum zurückerhalten, so konnte er sich so schon im Hinblick darauf, daß Augustus ein anderer Mann war als Antonius, aussprechen, und wenn er dann noch Gewicht legt auf das Plebiscit, das Augustus dem Herodes erwirkt habe, so war dieß für letztern allerdings nicht ohne Werth, weil ihm dadurch die Strafe der Rebellion erlassen wurde, aber von größerm Werth war es für Augustus, dem das Recht verliehen wurde, in Bezug auf das Reich des Herodes ein Fiduciarverhältniß einzugehen, d. h. thatsächlich dasselbe als Hausgut zu erwerben. Im Gegentheil scheint Herodes, worauf viele Umstände hin-

weisen, schlimmere Bedingungen als die übrigen reges restituti erhalten zu haben. Wie dem aber sei, jedenfalls war er nur ein rex restitutus und sein Reich ein regnum fiduciarium und was bei diesem Sachverhalt den Augustus hätte hindern sollen, den Census vorzunehmen, ist nicht abzusehen. Das Recht dazu konnte ihm in keiner Weise bestritten werden, so wenig als bei uns ein Bauer das Recht verliert, einen Acker, auf den er eine Pfandschuld aufgenommen, vermessen zu lassen.

III. An der vierten These „Josephus weiß nichts von einem römischen Census in Palästina zur Zeit des Herodes; spricht vielmehr von dem Census des Jahres 7 nach Chr. als von etwas Neuem und Unerhörten“ möchten wir vor allem das „weiß nichts“ beanstanden. Bei einem Schriftsteller, der, wie Josephus, von der Reticenz so häufig Gebrauch macht, hat man kein Recht es anzuwenden, man muß setzen: er berichtet nichts oder will nichts berichten. Das „weiß nichts“ hat nur in der Art von theologischer Kritik Berechtigung bekommen, die bewußt oder unbewußt von der Voraussetzung ausgeht, ein Schriftsteller habe alles, was er gewußt, sagen müssen, eine Voraussetzung, deren Richtigkeit sicher nicht über allem Zweifel steht und die wir dem Verf. zu wiederholter gründlicher Prüfung empfehlen. Um zur Sache überzugehen, so ist die Frage: wie ist es zu erklären, daß Josephus über den von Lucas und Dio berichteten Census schweigt, dagegen den Census des J. 7 als etwas Neues und Unerhörtes darstellt? Es wäre möglich, daß wir diese Frage bei der Mangelhaftigkeit der Quellen nicht mehr vollständig zu beantworten vermöchten. Dann hätten wir uns mit einem non liquet zu begnügen, denn Josephus, dieser „interessante Erzschuft“ wie Niebuhr

ihn nennt, kann für uns keine solche Auctorität sein, daß wir blos auf Grund seines Schweigens oder seines Redens irgend eine andere Quellenansicht beanstanden dürften. Indessen läßt sich die gesuchte Antwort wohl geben, wir müssen aber etwas weiter ausholen.

Nach allgemeiner Ansicht, die auch der Verf. zu theilen scheint, wurden die Einwohner von Judäa nach der Verbannung des Archelaus syrische Provincialbürger oder, um den technischen Ausdruck beizubehalten, tributarii dieser Provinz und der Census, den Quirinius abhielt, brachte dieses Verhältniß blos zum Ausdruck. Allein diese Ansicht ist entschieden falsch; denn wäre sie richtig, so würden die Juden zu keiner Revolution gekommen sein, so wenig als ihre Religionsgenossen in der Zerstreuung irgendwo gegen die Censirung sich sträubten. Sie würden vielmehr diese Maßregel mit dem größten Jubel begrüßt haben, weil sie durch dieselbe erreicht hätten, was sie 9 Jahre früher aufs angelegentlichste in Rom sich erbeten hatten (Antt. 17, 12, 2 fin.), nämlich dem jeweiligen Statthalter von Syrien unterstellt zu werden. Der Grund, warum sie diese Bitte gestellt, ergibt sich aus Antt. 16, 2, 11. Hier zieht Nikolaus von Damaskus als Sprecher der in die Provinz Asia eingewanderten Juden eine Parallele zwischen ihrem Zustande unter der römischen und dem unter der Königsherrschaft und hebt als den größten Vortheil, den ihnen die erstere gebracht, hervor *τὸ μηκέτι δούλους ἀλλ᾽ ἐλευθέρους φαίνεσθαι*. Der Angehörige einer Staatsprovinz war, wenn nicht Sclave im Privatbesitz, zwar tributpflichtig, wurde aber doch als Freier betrachtet und die Gemeinschaft, der er angehörte, genoß, wenn auch in beschränktem Umfange, der Autonomie. Wären also die Juden nach dem Tode des

Herodes in Rom mit ihren Bitten durchgedrungen, so hätten sie eine Stellung errungen, wie sie uns später bei ihren Glaubensgenossen in Batanäa entgegentritt (Antt. 17, 2, 2), welche zwar Tribut entrichteten, aber Freie waren. Die fragliche Freiheit haben wir uns aber nicht als politische Freiheit in unserm Sinn zu denken, sondern als Freiheit im Gegensatz zur Sklaverei. Wer im Alterthum der Freiheit entbehrte, war Sklave, die Sklaverei aber war, auch in ihrer mildesten Form als Colonat (παροικοδουλεία), ein furchtbares Uebel; sie benahm auch in dieser Form die Fähigkeit, Grundeigenthum zu erwerben oder zu besitzen, und unterwarf der Capitation sowie den furchtbaren Sklavenstrafen, namentlich der Kreuzigung. Darnach begreift sich von selbst der Eifer, mit welchem sich die Juden um Einverleibung ihres Landes in die Provinz Syrien bewarben, obwohl sie sicher ganz genau wußten, daß eine solche ohne Vornahme eines Census nicht statthaben könne. Aber man wird sich auch ihre Enttäuschung vorstellen können, als ihnen nach der Verbannung des Archelaus durch den Census des Quirinius klar wurde, daß sie blieben, was sie vorher waren, nämlich Sklaven, und daß sie blos den Herrn gewechselt hatten, indem an die Stelle ihrer Könige der Cäsar in Rom und zwar ut privatus trat. Denn ohne Zweifel war dieß der Inhalt jener ἀκρόασις ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς (Antt. 18, 1, 1), welche den Juden so schwer einging, ein Inhalt, den Josephus zwar nicht angibt und sicher auch in seiner Stellung zum kaiserlichen Hause nicht angeben durfte, den er aber daraus errathen läßt, daß er dieser ἀκρόασις im Zusammenhang mit sichtlicher Beflissenheit in der Wohl des Wortes eine andere ἀκρόασις entgegenstellt, nämlich dessen, was Judas von Gamala und seine Anhänger pre-

digten. Die Bedeutung, welche Judas, wenn auch in schroffster Form, dem Census gibt, muß derselbe auch in den Augen des Josephus gehabt haben; denn wenn die *ἀκρόασις ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς* wesentlich anders gelautet hätte, als die *ἀκρόασις* des Judas, so hätte er nicht unterlassen dürfen, den Inhalt der erstern anzugeben. Judas aber macht bezüglich des Census geltend, *τὴν ἀποτίμησιν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἄντικρυς δουλείαν ἐπιφέρειν*. Damit ist klar angegeben, was es mit dem Census des Quirinius für eine Bewandtniß hatte. Statt der gewünschten und gehofften Autonomie und Freiheit brachte er den Juden die Sklaverei, machte sie zu dem, was sie fast zwei Jahrtausende hindurch, so lang ein römisches Reich auch nur dem Namen nach existirte, blieben, zu „Kammerknechten des Kaisers". Das war das Neue und Unerhörte, das den Juden dieser Census brachte und das ihnen denselben so in das Gedächtniß prägte, daß sie später von ihm nicht als von e i n e r sondern als von d e r *ἀπογραφὴ* sprachen (Apg. 5, 37). In der That war derselbe ein Ereigniß, wie ein unheilvolleres das Volk seit der Babylonischen Gefangenschaft nicht erlebt hatte; denn wenn die *δουλεία*, die er im Gefolge hatte, zunächst nur die Juden im Gebiete des Archelaus traf, so dehnte sie sich bald weiter aus und erstreckte sich am Ende auch über die Juden außerhalb Palästina's. Gegen diese Auffassung kann man sich nicht auf b. jud. 2, 8, 1 berufen, eine Stelle, aus welcher hervorzugehen scheint, daß es den Juden in erster Linie um Steuerzahlung zu thun gewesen. Der Geschichtschreiber legt hier dem Judas Galiläus die Frage in den Mund: *εἰ φόρον τε Ῥωμαίος τελεῖν ὑπομενοῦσι καὶ μετὰ θεὸν οἴσουσι θνητοὺς δεσπότας*. Allein man sieht auf den ersten Blick, daß mit dieser Frage das Losungs-

wort der Parthei des Judas nicht genau wiedergegeben ist. Denn nach den drei ersten Evangelien lautete dasselbe *φόρον Καίσαρι τελεῖν* statt *φόρον Ῥωμαίοις τελεῖν* und das begründet einen wesentlichen Unterschied. Die Bezahlung der Steuer an den Kaiser war der Ausdruck des Hörigkeitsverhältnisses, in welches die Juden zu dem Cäsarischen Hause gekommen, während eine Steuer an die Römer nur einen Beitrag bezeichnete, welchen freie Männer zu Erhaltung eines Staatsganzen leisteten, dessen Vortheile die Juden nirgends verkannten. Wir finden auch keine Spur, daß sie irgendwo gegen eine solche Steuer Widerstand geleistet. Erst als nach der Zerstörung Jerusalems alle Bekenner der jüdischen Religion der Capitation unterworfen und ebendamit in die conditio servilis herabgedrückt wurden, empörten sich auch die Juden außerhalb Palästina's bald da bald dort und zwar schon unter den Flavischen Kaisern, noch mehr unter Trajan und Hadrian, bis unter dem letztern der Barcochba'sche Aufruhr dem jüdischen Gemeinwesen den Todesstoß brachte. Den Angelpunct der jüdischen Geschichte von Augustus bis Hadrian bildet die Freiheitsfrage und man kann dieselbe gar nicht verstehen, ohne daß man fortwährend diese Frage ebenso in der Bedeutung, die sie ursprünglich hatte, wie in den Gestaltungen, welche sie in den Schulen erhielt, im Auge behält.

Aber auch für das römische Reich wurde die Art und Weise, wie Augustus und sein Nachfolger die Territorien der reges restituti behandelten, verhängnißvoll. Indem sie nach dem Muster der ägyptischen Einrichtungen die Bewohner derselben zum Sklavenstande herabdrückten, handelten sie dem Rathschlag entgegen, welchen Dio 52, 28 dem Mäcenas in den Mund legt, nämlich die Domanialgüter zu verkaufen

und den Ertrag zu mäßigen Zinsen auszuleihen, damit die Ländereien eigene Herren bekämen und in Folge davon besser bebaut würden. Im Gegentheil beförderten sie durch ihr Vorgehen die Latifundienwirthschaft und da die Behandlung der Landbevölkerung auf dem kaiserlichen Hausgut bald auch maßgebend wurde für die Staatsprovinzen, so legten sie den Grund zu jenem allmähligen Verschwinden des freien Bauernstandes, das den Staat dem Untergang entgegenführte. Indessen ein formelles Unrecht beging Augustus nicht, wenigstens nach römischer Anschauungsweise nicht. Die Orientalen nannten sich von jeher ihren Königen gegenüber Knechte. Der Grund dieser Benennung ist die religiöse Vorstellung, wornach die Könige als Stellvertreter der Gottheit gedacht wurden. Darin lag von selbst eine Milderung des Sklavenverhältnisses; denn unter einem andern Gesichtspunct wurden die Könige auch als Knechte der Gottheit betrachtet und es war sonach Fürst und Unterthan in einem Puncte gleich, nämlich daß beide Knechte der Gottheit waren. Daher konnte das Sklavenverhältniß, in welchem die Orientalen zu ihren Königen standen, so lange es in seinem ursprünglichen Bestande blieb, nie die Härte bekommen, wie bei den spätern Griechen und Römern, von denen der Sklave einfach als Sache betrachtet wurde. Aber speciell bei den Juden hatten bereits die hasmonäischen Fürsten, wie aus einem Fragment des Diodor 40, 2, Dind. und Antt. 16, 3, 2 hervorgeht, die Juden in den Zustand wirklicher Sklaverei gebracht und Herodes M. (Antt. 16, 5, 4) war soweit möglich auf dieser Bahn weitergeschritten. Daher erschienen in den Augen der Römer das Königreich des Herodes und später die Theilfürstenthümer seiner Söhne der Hauptsache nach nicht als Staaten, sondern als große

Latifundien, auf denen die Arbeiter zum Hausbesitz, *οἶκος*, gehörten und über die der Fürst als paterfamilias mit Hilfe seiner Freigelassenen schaltete wie ein Herr über seine Sklaven. Unter diesem Gesichtspunct ließ Augustus das Ethnarchat des Archelaus behandeln und die einzige Aenderung, die er in rechtlicher Beziehung vornehmen ließ, war die, daß der *οἶκος Ἀρχελάου* zu einem *οἶκος Καίσαρος*, also die arbeitende Bevölkerung aus Sklaven des Archelaus Sklaven des kaiserlichen Hauses wurden. Uebrigens darf man ja nicht annehmen, als ob alle Bewohner von Judäa und den übrigen Besitzthümern des Archelaus der Sklaverei verfallen seien. Schon unter Herodes M. hatten gewisse Städte, wie Jerusalem, Cäsarea u. s. w. eigene Politie und die Bewohner derselben waren freie Leute. Auch die Angehörigen hervorragender Geschlechter, namentlich der hohenpriesterlichen — aber sicherlich die des davidischen nicht — mußte Herodes respectiren und galten darum gewiß als Freie. Die Rechte dieser Menschenclassen wurden bei dem Uebergange unter die römische Herrschaft schon auf Grund der von den Römern mit so großer Virtuosität geübten Politik des divide et impera anerkannt und der Hohepriester Joazar, dessen Hilfe Quirinius bei Durchführung des Census in Anspruch nehmen mußte, hat dieselbe sicher nicht umsonst geleistet und in dieser Beziehung manche Vergünstigung durchgesetzt. Auch war es unter der Regierung des Augustus für Leute, die ein Vermögen über 20000 fl. besaßen, nicht schwer, das jus annuli aurei (cf. Jac. 2, 2), das selbstverständlich den Inhaber zu einem freien Mann machte, zu erwerben und Quirinius hatte bei seinem schwierigen Geschäft alle Ursache, in Verleihung desselben coulant zu sein. So kam es, daß in dem Besitzthum des Archelaus auch

nach dessen Uebergang in die kaiserliche Domäne eine nicht unbedeutende Anzahl freier Leute vorhanden blieb. Diese bildeten das κοινὸν τῶν Ἰουδαίων, das als solches sicher nicht unmittelbar unter dem Procurator von Judäa, sondern unter dem Statthalter von Syrien stand [1]) und insofern hat es mit dem Ausdrucke des Josephus Ἰουδαίων προσϑήκη τῆς Συρίας allerdings seine Richtigkeit. Dagegen das niedere Volk, die ὄχλοι bei Josephus und im N. T., die am haarez im Talmud, hatten mit dem Statthalter von Syrien nur insofern zu schaffen, als dieser dem Procurator Waffenhilfe zu leisten hatte, im übrigen aber konnte der letztere mit dieser Volksklasse verfahren wie ein römischer paterfamilias mit seiner familia, er konnte geißeln und kreuzigen lassen, ohne daß eine Appellation möglich gewesen; nur wenn er es in dieser Beziehung zu bunt trieb, mochte er abberufen werden, nicht weil er Unrecht verübt, sondern weil er das kaiserliche Eigenthum geschädigt. Allerdings ist unverkennbar, daß den Juden, wahrscheinlich durch Vermittlung des Joazar gewisse Concessionen in Bezug auf ihre Religion gemacht wurden, z. B. Respectirung des Sabbatjahrs und des „heiligen Bodens“, die Herabnahme von Gekreuzigten vor Einbruch der Nacht u. s. w., aber das leben auseinandergesetzte Rechtsverhältniß wurde durch diese Concessionen nicht geändert. Daher ist es sehr zu verwundern, wenn Forscher wie Borghese und Zumpt auf den Gedanken kommen konnten, der Statthalter von Syrien hätte bei der Verurtheilung Jesu irgendwie ins Mittel treten können.

1) Eine Aenderung in dieser Beziehung trat ohne Zweifel erst unter Claudius ein, der den kaiserlichen Procuratoren höhere Vollmachten zudecretiren ließ.

Nach dieser Auseinandersetzung können wir der uns gestellten Aufgabe näher treten. Nach dem zwischen Herodes und Augustus obwaltenden Rechtsverhältnisse mußte der von Lucas und Dio berichtete Census im Namen sowohl des einen, wie des andern abgehalten werden. Das liegt in der Logik jenes Verhältnisses begründet, weil beide domini der unter die Schatzung fallenden Personen und Sachen waren und wird bestätigt durch die Analogie des von Josephus (Antt. 17, 2, 4) berichteten Eides, der nach unserer Ansicht, die allerdings bei dem gegenwärtigen Stande der Quellen nicht vollständig bewiesen werden kann, ein integrirendes Moment in der Durchführung jenes Census bildete. Demgemäß war der Census, um den es sich hier handelt, ein Act, der eine doppelte Auslegung zuließ. In Rom fand man ohne Zweifel zwischen dem Census unter Quirinius und dem Census des Quirinius keinen wesentlichen Unterschied; denn ob der Procurator in Judäa Herodes oder Coponius hieß, ob er dem Ritterstande angehörte oder den Königstitel führte, begründete einen solchen nicht. Auch in Palästina hat es sicher nicht an weiterblickenden Männern gefehlt, deren Auge der eigentliche Kern der Politik des Augustus nicht entging. Sollten wir unter diese auch die Eidweigerer, von denen in der eben angeführten Stelle des Josephus die Rede ist, nicht zählen dürfen, so zeigen doch die verzweifelten Anstrengungen, welche jüdischerseits nach dem Tod des Herodes gemacht wurden, um die Zuschlagung zu der Provinz Syrien durchzusetzen, daß es in Palästina nicht an Leuten fehlte, welche die drohende Gefahr erkannten. Allein vom Hofe des Herodes aus verbreitete man sicher eine andere Anschauung; der Census wurde, wie man das wohl konnte, dargestellt als eine von dem Könige aus eigener Vollmacht ge-

troffene Maßregel und die Nennung des Augustus in den Censuslisten als ein Compliment, welches Herodes seinem mächtigen Freunde machte und da die Masse des Volkes dieß gern glauben wollte, so glaubte sie es auch. Daher galt die Abhaltung des fraglichen Census wohl ziemlich allgemein als eine von dem eigenen König veranstaltete Maßregel, und mochte sich neben andern fiscalischen Eingriffen desselben als unbedeutend darstellen, so daß sie sich auch den Zeitgenossen bald aus dem Gedächtnisse verlor. Darnach könnte man annehmen, Josephus habe in seinen Quellen über diese Thatsache selbst nichts mehr vorgefunden und wenn er etwas vorfand, habe er sie als unwichtig übergangen. Unsere Ansicht ist dieß übrigens nicht. Die Voranstellung des πρώτη bei Luc. 2, 2 und die in der Nennung der Statthalterschaft des Quirinius enthaltene Zeitangabe scheint uns eine polemische Spitze zu enthalten, und es läßt sich auch leicht ermitteln, gegen welche anderweitige Behauptung dieselbe gerichtet sein muß. Unter den zwischen Christen und Juden im apostolischen Zeitalter geführten Controversen mußte die Frage, wann das Scepter von Juda hinweggenommen wurde, in erster Linie stehen. Diese Frage fand ihre natürliche Beantwortung durch die Angabe der Zeit, wann der erste von Rom aus angeordnete Census gehalten worden. Aber diese Angabe war keine so einfache Sache. Stellte man sich auf den realistischen und römischen Standpunkt, so war der unter Herodes, stellte man sich aber auf den jüdischen und formalistischen Standpunkt, so war der nach Vertreibung des Archelaus abgehaltene Census der erste. Kurz, der Gegenstand der Controverse war einer von jenen, über die sich in infinitum streiten läßt. Josephus aber befand sich demselben gegenüber in einer eigenthümlichen Lage.

Als Jude hätte er wohl gern die These seiner Glaubensgenossen adoptirt, als Hofhistoriograph der Flavier durfte er nur die römische vertreten. Hätte er nun über den Census zur Zeit des Herodes berichtet, so hätte er dieß im Sinn der letztern These thun müssen und man darf wohl annehmen, daß sich dagegen sein jüdisches Gewissen sträubte, und daß er sich wie in hundert ähnlichen Fällen durch eine Reticenz geholfen habe. Unsere Ansicht ist also: Josephus wußte recht wohl um den Census unter Quirinius, aber er wollte über ihn nicht berichten.

IV. Zum Schlusse sucht der Verf. in der fünften These zu erweisen, daß Quirinius zu der Zeit, in welche Lucas die Abhaltung seines Census versetzt, nicht Statthalter von Syrien gewesen sein konnte, weil als solcher vor und nach dem Tode des Herodes Varus erscheine. Hier ist dem Verf. ein kleiner Mißgriff passirt. Von unsern Arbeiten über die Quiriniusfrage weiß er zwar und führt die Titel derselben richtig an, aber gelesen hat er keine, sondern nur den karikirten Bericht Hilgenfelds über die erste. Bei diesem Sachverhalte konnte es natürlich nicht fehlen, daß der Hieb, den er gegen uns führt, in die Luft geht. Das was er gegen uns als Argument vorbringt, bildet gerade eine Grundvoraussetzung der Lösung, welche wir gegeben. Wir würden es gegenüber von den Lesern dieser Zeitschrift nicht zu verantworten vermögen, wenn wir auf diesen Gegenstand noch einmal weiter eingehen wollten. Ich glaube, namentlich in dem zweiten Aufsatz die Sache klar genug gemacht zu haben und ich muß auch den Verf. darauf verweisen. Nur auf einige Puncte seiner Schrift wollen wir ihn aufmerksam machen, die er sicher anders behandelt haben würde, wenn

er den Standpunct gekannt hätte, von welchem aus das Verhältniß des Quirinius zu Varus zu beurtheilen ist.

In seiner ausführlichen Uebersicht über die Reihenfolge der Statthalter in Syrien übergeht der Verf. den von Tacitus An. 13, 22 genannten P. Antejus. Wenn es mit Bezug auf diesen a. a. O. heißt: Syria P. Anteio destinata: sed variis mox artibus elusus, ad postremum in urbe retentus est, so sind destinata und retentus technische Ausdrücke, von denen der erstere besagt, daß Antejus wirklich zum Statthalter ernannt, der andere aber, daß diese Ernennung nicht zurückgenommen worden, sondern daß er nur den außer der Ernennung noch nöthigen Urlaub zu seinem Abgang in seine Provinz nicht erhielt. Nichtsdestoweniger blieb er wirklicher Statthalter von Syrien und muß als solcher in den Listen des kaiserlichen Schatzamtes figurirt haben, denn die praesides retenti bekamen ihr salarium, wie wenn sie in die Provinzen abgegangen wären. Während aber Antejus in Rom zurückgehalten wurde, mußte sein Vorgänger, Ummidius Quadratus in Syrien bleiben und zwar ebenfalls als wirklicher Statthalter; denn aus der Provinz durfte er erst nach Eintreffen seines Nachfolgers abgehen und Statthalter hörte er erst auf in Rom zu sein, wenn er sein Amt in die Hände des Kaisers niederlegte. Sonach hatte Syrien vom J. 55 p. Chr. an zwei Statthalter zugleich, und wer den Namen des syrischen Statthalters zur Datirung brauchte, hatte die Wahl zwischen Antejus und Quadratus. Wie lang dieses Verhältniß dauerte, wissen wir nicht, wahrscheinlich bis zum Tode des Quadratus im Jahr 60. Denn dieses Ereigniß nöthigte den Nero eine positive Entscheidung zu geben, entweder den Antejus in die Provinz zu beurlauben oder einen neuen

Statthalter zu ernennen. Nero wählte die letztere Auskunft, aber indem er Syrien an einen so hochstehenden Mann wie Corbulo verlieh, sieht es fast aus, als ob er die neue Beleidigung habe vermeiden wollen, welche für Antejus darin gelegen gewesen, wenn der syrische Statthalterposten an einen ihm gleichstehenden Mann gekommen wäre.

S. 169 kommt er auf den scheinbaren Widerspruch zwischen Tacitus Ann. 4, 45 u. 6, 27 zu sprechen. An der ersten Stelle wird zum Jahr 25 die Ermordung des Statthalter (praetor) von Hispania citerior, L. Piso, berichtet, welche noch in dieser Provinz vorgekommen, an der zweiten aber zum J. 33, daß um diese Zeit Tiberius den Statthalter der gleichen Provinz, Arruntius, bereits seit 10 Jahren von dem Abgange in dieselbe zurückgehalten habe. Wenn man nun von der nach den Anschauungen unserer Zeit wohl begründeten Ansicht ausgeht, Arruntius habe erst nach dem Tode des Piso Statthalter von Spanien werden können, so ergibt sich allerdings ein Widerspruch; denn von 25 bis 33 sind es nicht 10 sondern blos 8 Jahre. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, hat man theils eine Ungenauigkeit des Ausdrucks decimum annum angenommen, theils hat man vermuthet, die von Tacitus an den Bericht über das Jahr 33 angeknüpfte Reflexion über Arruntius hätte eigentlich zum Jahr 35 gehört und sei blos in Folge einer Ideenassociation zum Jahr 33 gestellt worden. Die eine wie die andere Auskunft halten wir für überflüssig. Nach römischen Anschauungen, auf die es allein ankommt, enthält die Ernennung eines neuen Statthalters noch nicht nothwendig die Abberufung des Vorgängers, dieser mußte vielmehr in seiner Provinz solange warten, bis der Nachfolger ihn ablöste. Das war ein Grundsatz römischer Pro-

vincialverwaltung, der consequent festgehalten wurde, auch wenn er zu manchen Uebelständen führte. Solche Uebelstände traten in der Kaiserzeit, wo die Statthalter einen fixen Gehalt erhielten und also kein besonderes Interesse hatten, solang als möglich in der betreffenden Provinz zu bleiben, namentlich bei den sog. κληρωτοὶ d. h. den Statthaltern, welche ihre Provinzen durch das Loos zugetheilt erhielten, bald genug hervor. Sie ließen es möglichst lange anstehen, in ihre Provinz abzugehen,, so daß ihre Vorgänger beeinträchtigt wurden, ein Uebelstand, der zu einer wirklichen Calamität erwuchs und die Kaiser nöthigte, durch eigene Gesetze die Termine des Abgangs festzusetzen. Bei den Statthaltern kaiserlicher Ernennung konnte ein derartiger Uebelstand sich nicht bilden, bei den Procuratoren nicht, weil sie Hausbeamte waren, bei den Statthaltern senatorischen Ranges ebenfalls nicht; denn in erster Linie waren sie Offiziere, wurden, wie es scheint, auf ihre Posten mehr commandirt als ernannt, hatten also in militärischer Subordination den Befehl auszuführen. Der Mißbrauch blieb aber doch nicht aus, nur kam er von einer andern Seite, nämlich von den Kaisern selbst. Da diese in der Auswahl von Statthaltern für die ihnen zugeschiedenen Staatsprovinzen auf Männer senatorischen Standes beschränkt waren, so konnte es nicht fehlen, daß ihnen auch Ansprüche entgegentraten, die sie nicht wohl zurückweisen konnten, obwohl sie entweder den Bewerbern nicht trauten, oder sie für andere Angelegenheiten des Staates oder ihres Hauses nöthiger zu brauchen glaubten. In solchen Fällen trafen sie die Auskunft, daß sie einfach der Ernennung oder Commandirung zu Verwaltung einer Provinz den Befehl zum Abgang in dieselbe nicht folgen ließen. Für die Ernannten war dieß kein großer

Schaden, weil sie von der Ernennung an ihr Salarium bezogen, für die Provinzen war dadurch gesorgt, daß der Vorgänger ohne weiteres im Amte blieb, oder daß man auf das den Römern eigenthümliche Legatenwesen zurückgriff und die Ernannten veranlaßte, statt selbst in die Provinzen zu gehen, ihre Legaten dahin zu schicken. Das sind freilich für unsere Anschauungen fremdartige Dinge und daher kommt es daß wir für das Verständniß einzelner hieher einschlagenden Nachrichten bei den alten Schriftstellern die Voraussetzungen nicht beibringen, auf welche diese gerechnet hatten. Was unsern Fall anbelangt, so darf man sicher sein, daß römische Leser des Tacitus über das Verhältniß zwischen Piso und Arruntius keinen Augenblick in Zweifel waren: in dem erstern konnten sie nur den Vorgänger des letztern erblicken, der in der Provinz auszuharren hatte, bis es dem Kaiser gefiel, dem Nachfolger den Befehl zum Abgang in dieselbe zu geben. Wahrscheinlich hätte er die (uns bekannten) 10 Jahre der Statthalterschaft des Arruntius aushalten müssen, wenn ihn die Mörderhand nicht früher ereilt hätte. Nach seinem Tode führte Arruntius, wie man aus hist. 2, 65 schließen darf, die Geschäfte der Statthalterschaft durch Legaten weiter.

Auch über die den Statthalter von Syrien Pomponius Flaccus betreffenden Fragen würde der Verf. anders, als er gethan, sich haben aussprechen müssen. Wir können dieß aber nicht mehr genauer erörtern, weil wir den uns zugewiesenen Raum bereits erheblich überschritten. Wir bemerken blos noch kurz: die von Sueton, Josephus und Tacitus über Flaccus gegebenen Nachrichten lassen sich nur durch die Annahme vereinigen, daß derselbe im Anfang der Zwanziger Jahre Statthalter von Syrien geworden und es un-

unterbrochen geblieben sei bis zu seinem Tode. Denn die Ernennung des Lamia zum Statthalter nöthigte den Flaccus nicht seine Provinz zu verlassen, weil jener nicht in dieselbe abgehen durfte. Als Lamia zum Stadtpräfekten ernannt wurde, ohne daß Tiberius einen andern Statthalter von Syrien aufstellte, wurde Flaccus wieder was er vorher gewesen, der einzige Statthalter dieser Provinz.

Aberle.

2.

Freiburger Diöcesan-Archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst der Erzdiöcese Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer. Achter Band. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung 1874. XIV. u. 378 S. in 8.

Zur Erreichung des Zweckes, dem vorstehenden verdienstvollen Unternehmen allgemeines Interesse zuzuwenden, kann es genügen, den Inhalt des vorliegenden achten Bandes zu verzeichnen. Derselbe bietet außer drei kleineren Mittheilungen (S. 368—378) vier umfangreiche Abhandlungen. An erster Stelle kommt die „Constanzer Bisthums-Chronik von Christoph Schultheiß. Nach der Handschrift des Verfassers herausgegeben von J. Marmor, Stadtarchivar in Constanz“ (S. 1—101). Christoph Schultheiß stammte aus den s. g. alten ehrbaren Geschlechtern, den späteren „Patriciern“ der Stadt Constanz, war im Anfange des 16. Jahrhunderts geboren und in der protestantischen Lehre

erzogen worden. Nach dem Anfalle der Stadt Constanz an das Haus Oesterreich ließ er sich zum Katholicismus bewegen. Im J. 1558 war er zum erstenmale Bürgermeister der Stadt Constanz, welche Stelle er bis zu seinem 1584 erfolgten Tode achtmal bekleidete. Dem Geschichtsforscher hat er große Dienste geleistet durch seine „Collektaneen“, welche in 8 Foliobänden die Geschichte seiner Vaterstadt bis zum Jahre 1576 umfassen, und durch seine Bischofschronik, die bis 1574 reicht. Letztere wird hier nach dem auf der städtischen Kanzlei in Constanz aufbewahrten Autograph des Verfassers mit den nöthigsten Erläuterungen mitgetheilt.

An zweiter Stelle folgt „das ehemalige Kloster Sanct Blasien auf dem Schwarzwalde und seine Gelehrten-Academie“. Von Dr. Joseph Bader, Archivrath in Karsruhe (S. 103—253). Der Verf. nennt sich selbst einen Zögling der historischen Schule von St. Blasien und erweist seine dankbare Gesinnung durch eine warme Schilderung der Geschichte dieses Klosters von seinen ersten Anfängen um die Mitte des 9. Jhrhdts. und der zweiten Gründung im J. 948 bis zu dem Zeitpunkte wo es mit dem Uebergang an das Haus Baden auch dem Untergang anheimfiel. Am 1. Nov. 1806 erging die Entschließung des Großherzogs Karl Friedrich, „er habe für gut befunden bei den allzuvielen Schwierigkeiten in Ausführung der Modifikationen, worunter man die beiden Abteien St. Blasien und St. Peter habe fortbestehen lassen wollen, solche Willensmeinung dahin abzuändern, daß nunmehr diese Stifte ebenfalls, wie alle übrigen in Breisgau, als mit den Einrichtungen des souveränen Großherzogthums unvereinbar, definitiv aufzulösen seien.“ Zu

St. Blasien, sagt der Vf., schwelgte hierauf der säkularisirende Vandalismus, — das tausendjährige ehrwürdige Gotteshaus an der Alb verwandelte sich in eine Spinnfabrik. Und zu derselben Zeit, da H. Bader noch mit der Anfertigung dieser Gedenkblätter beschäftigt war, wurde am 7. Februar 1874 die prachtvolle Kirche und der größere Theil der ehemaligen Klostergebäude in Schutt und Asche gelegt. — Besonderen Fleiß hat H. Bader auf die Beleuchtung der gelehrten und literarischen Thätigkeit in St. Blasien verwandt. Zwar die frühere Zeit, vom Beginne des Stiftes bis auf P. Herrgott, wird nur mehr in Form einer Uebersicht dargestellt, woher sich auch Ungenauigkeiten wie S. 153, wo die zwei Chronisten Berthold und Bernold in einen Berchthold zusammengewachsen sind, erklären und entschuldigen lassen. Dagegen wird die Zeit von 1734 bis 1807, die Glanzperiode des Stiftes, um so gründlicher und eingehender behandelt. Durch die Verpflanzung des Geistes der Congregation von St. Maurus in Paris nach unserem schwarzwäldischen Stifte war nämlich daselbst neues Streben nach Förderung der Künste und Wissenschaften angefacht und eine wahre Gelehrten-Akademie ins Leben gerufen worden. Ihr hat H. Bader in seinen mit warmer Liebe geschriebenen Blättern ein schönes Denkmal errichtet.

Als viertes Stück folgt (S. 331—359) eine „Legende in mittelhochdeutscher Sprache. Herausgegeben von Prof. Dr. J. König.“ Sie enthält das Leben des heiligen Vaters Dominikus und ist den Vorbemerkungen zufolge am Anfange des 14. Jhdts. im alemannischen Dialekte abgefaßt.

Mit besonderem Interesse habe ich die an dritter Stelle mitgetheilte Abhandlung des Herrn Prof. Dr. Alzog gelesen und geprüft. Sie ist, wie auch die Geschichte St. Blasiens

von Dr. J. Bader, zugleich in besonderem Abdruck erschienen und führt den Titel: Die deuschen Plenarien (Handpostillen) im 15. und am Anfang des 16. Jhdts. (1470—1522). Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksbildung in jener Zeit, besonders in Süddeutschland. Von Dr. J. Alzog (74 S.). Ich begrüße in dieser Arbeit einen Anfang zur Verarbeitung des immer noch massenhaften Materiales, das aus der bezeichneten Epoche die Unbild der Zeit und die mit der Aufhebung der Klöster verkettete Barbarei überdauert und uns die Möglichkeit offen gehalten hat, das Geistesleben und den religiösen Charakter der Zeit von Erfindung der Buchdruckerkunst bis zur Reformation zu studiren und zu würdigen. Daß es auf diesem Felde noch viel zu arbeiten gibt, kann keinem verborgen bleiben, der die landläufigen Urtheile über jene Zeit mit den erhaltenen Werken aus jener Zeit zusammenhält. Die Wichtigkeit des Gegenstandes wird es sonach rechtfertigen, wenn ich der Besprechung dieser verdienstvollen Arbeit etwas mehr Raum widme. Ueberdies kann ich mich dieser Aufgabe um so eher unterziehen als mir 10 Exemplare von Plenarien (8 aus der Convikts- und 2 aus der Universitätsbibliothek) vorliegen, welche 9 verschiedene Ausgaben repräsentiren, während H. Alzog nur 6 Ausgaben vor sich hatte. Näherhin gehören die mir vorliegenden Exemplare folgenden Ausgaben an 1) Urach, C. Feyner, 1481. (2 Expl.) 2) Ulm, C. Dünkmut. 1483, 3)—5). Augsburg, Haus Schobsser 1487. 1490. 1497. 6) Straßburg, Hans Grüninger. 1498. 7) Dutenstein, W. Schaffner 1506. 8) Mainz, J. Schöffer 1510. 9) Basel, Adam Petri von Langendorff, 1522. Dabei ist noch zu bemerken, daß die 2 Exemplare der Uracher Ausgabe von 1481 sich

nicht vollkommen gleich sind. Außer kleineren Abweichungen im Drucke macht insbesondere die in einem Exemplare angebrachte Randverzierung der ersten Textesseite und der in demselben Exemplare sich findende Ausfall der Worte „Pauls lertt do er spricht“ (im Uebergang vom 1. auf das 2. Blatt des Textes) die Verschiedenheit augenfällig. Sie erstreckt sich jedoch nur auf die 6 ersten numerirten Blätter, während auf dem Titelblatt und vom 7. Blatt bis zum Schluß vollkommene Gleichheit herrscht. Da hienach nur die 6 genannten Blätter — behufs einer Verbesserung — neu gedruckt wurden, können die erwähnten 2 Exemplare nicht als zwei verschiedene Ausgaben aufgeführt werden. Von den aufgezählten neun Ausgaben nun hat H. Alzog 7 nicht selber eingesehen und 4 überhaupt nicht erwähnt. Aus letzterem Umstande erhellt, daß es Herrn Alzog nicht gelungen ist, „sämmtliche nachweisbare deutsche Ausgaben der Plenarien zu verzeichnen“, was er als erste Aufgabe sich gestellt hatte. Soll überhaupt eine zuverläßige Zusammenstellung aller dieser Ausgaben zustande kommen, so muß erstlich Klarheit darüber herrschen, welcherlei Bücher in diese Kategorie aufzunehmen sind und zweitens bei der Beschreibung derselben die Pünktlichkeit beobachtet werden, welche Hain bei den von ihm selbst eingesehenen Büchern aufweist. Was den ersten Punkt anlangt, so rechne ich nach Alzogs Vorgang und eigener Prüfung zu den Plenarien alle jene Bücher welche — mögen sie auch noch so verschiedene Titel führen — die Episteln und Evangelien des ganzen Jahres sammt einer Auslegung der Evangelien enthalten, und kann darnach eine bedeutende Nachlese zu den bei H. Alzog verzeichneten Ausgaben liefern. Von den Numern, welche Hain

(Repertorium bibliographicum II, 330 ss.) unter dem Artikel Evangelia et epistolæ aufführt, gehören, wenn auch n. 6744 als zweifelhaft übergangen wird, noch 5 hieher, nämlich n. 6732. 6738 und 6746 als weitere Ausgaben von n. 6742 (bei Alzog n. 15) und n. 6737 und 6743 wie aus dem Titel ersichtlich ist. Daran reihen sich 4 Ausgaben, welche E. Weller (Repertorium typographicum. Die deutsche Literatur im 1. Viertel des 16. Jhrhdts. Nördlingen 1864) unter n. 485 (Augsburg H. Otmar 1509), n. 775. (Straßburg, M. Hupfuff 1513), n. 1070. (Basel, Ad. Petri 1517) und n. 1180 (Straßburg, J. Knoblauch 1519) aufführt. Nimmt man hiezu die oben als n. 3—6 aufgezählten von H. Alzog übersehenen Ausgaben (= Hain n. 6735. 6739. 6744. 6745) so ergibt sich ein Zuwachs von 13 Ausgaben, und im Ganzen sind statt der von H. Alzog aufgeführten 26 jedenfalls 39 hochdeutsche Ausgaben von Plenarien zu verzeichnen. Eine chronologisch geordnete Aufzählung mit genauer Angabe der Titel und Fundorte zu geben, gestattet die Enge des zugemessenen Raumes nicht.

Als zweite Aufgabe hat sich H. Alzog gestellt, die Einrichtung und fortschreitende Vervollkommnung der Plenarien zu beschreiben. Auch in diesem Stücke muß ich mir einige berichtigende Bemerkungen erlauben. Nach den mir vorliegenden Exemplaren theilen sich die Plenarien inhaltlich in drei Klassen. Die ältesten Ausgaben bis zu der Augsburger vom J. 1490 incl. enthalten die deutschen Epistelnund Evangelien für die Sonntage, alle Tage der Fastenzeit, die Mittwoche und Freitage der Advents- und übrigen Wochen des Jahres, aus dem Commune und Proprium Sanctorum und einigen Votivmessen

dazu eine Glosse oder Auslegung über die sonntäglichen und einige festtägliche Evangelien. Eine Erweiterung findet sich in den Ausgaben seit 1497, wie sie von der Augsburger Ausgabe aus diesem Jahre richtig bezeichnet wird: „Auch hat das ewangelibuch all sunntag (und die höchsten Festtag) den Anfang der meß den man Introitum nennt mitsampt der collekt. Die dritte Klasse welche den reichsten Inhalt aufweist, beginnt mit der Basler Ausgabe vom J. 1514. In der mir zu Gebote stehenden Ausgabe von 1522 wird der Inhalt sehr präcis dahin angegeben, „daß in dem neuen Ewangelibuch ordentlich verteutscht wird alles das in einer jeglichen Messe öffentlich gesungen oder gelesen wird, von der Zeit auch von den Heiligen durch das ganze Jahr", und die folgende Uebersicht der aufgenommenen Theile der Messe gegeben: „Introit, das ist eingang oder Anfang der meß, der verß. — Gloriapatri — Kyrie eleison und Christe eleison. — Gloria in excelsis deo. — Collect, das ist das gebett für das gemein volck. — Epistel, mit einem kurzen schrifftlichen sinn (ohne Zweifel die erläuternden Umschreibungen welche in Klammern den Episteln eingefügt sind). — Gradal oder demütig bußwyrcklich gesang. — Alleluja oder unaussprechlich lobgesang, oder tract. — Sequentz, oder proß und lob an etlichen hohen Festen. — Ewangeli mit ganz newer vor bey unß nit behorter Gloß und Außlegung. Und mit einem schönen lehrsamen Exempel allwegen geendet. — Patrem, der glaub zusammengesetzt in dem concilio Niceni. — Offertorium, eyn lobgesang das man singt zu dem Opfer. — Secreta das ist das still gebett darin uffgeopferet wird die bitt darumb dann die meß gelesen würt. — Sanctus mit dem Benedictus. — Agnus dei, hat Sergius bapst uff-

gesetzt. — Commun, daz ist daz gesang so der priester hat genossen. — Complend, das ist das schlußgebett (Postcommunio.) — Ite missa est, oder Benedicamus domino. — Nach diesen Ausführungen kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß selbst von den vollständigsten Plenarien nicht gesagt werden kann „sie bieten den vollständigen verdeutschten Text der damaligen Missale, Messbücher" (die übrigens unter sich sehr abweichend waren) oder sie enthalten eine Auslegung der Episteln und Evangelien. Darnach wird auch das über die Ableitung des Namens Plenarium und den Zweck der Plenarien Gesagte zu modificiren sein. Auch habe ich nicht gefunden daß die Verfasser selbstständig aus der Vulgata übersetzt haben. Die Plenarien stimmen in Textesstücken aus der hl. Schrift mehr unter sich als mit irgend einer der damaligen Uebersetzungen der hl. Schrift zusammen. Es liegt hierin eine Bestätigung des Satzes, welchen der auch von H. Alzog belobte Geffcken ausgesprochen hat, daß sich für einzelne Theile der Bibel besonders für die sonntäglichen Episteln und Evangelien schon im 15. Jahrhdt. eine Art deutscher Vulgata gebildet hatte.

Rep. Maier.

3.

1. **Der neue Katechismus** für die Volksschule, mit Rücksicht auf den neuerscheinenden allgemeinen Katechismus von Rom, im Entwurfe, zum Zwecke des Zustandekommens eines Katechismus, wie er in unserer Zeit noth thut, allen Theologen, Katecheten und Schulmännern Deutschlands zur Recension vorgelegt von einem Pfarrer der Diöcese Rot-

tenburg. Kempten. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1874. 99 S. 8.

2. Des Ehrw. Kard. Rob. **Bellarmin Kleiner Katechismus.** Verfaßt im Auftrage Sr. Heiligkeit Papst Clemens VIII. Deutscher Text mit katechetisch-kritischem Kommentar und einem Vorbericht über die Katechismusfrage auf dem Vatic. Conc. Von Dr. **Krawutzcky,** Subregens des Klerikal-Seminars und Privat-Docent an der Universität zu Breslau. Breslau 1873. Verlag von Goerlich und Coch. 240 S. kl. 8.

3. **Meßbüchlein für fromme Kinder** von **G. Mey,** Pfarrer zu Schwörzkirch. Mit Bildern von Ludwig Glötzle. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1874. Ausgabe mit Einleitung. XLIV. und 111 S. 12.

4. **Fest-Predigten** auf alle Festtage des Kirchenjahres von **Peter Berner,** kath. Pfarrer. Im Selbstverlag des Verfassers. Ebingen, Druck von R. Göbel. 1872. VIII. und 224 S. 8.

5. **Vorträge über das Predigtamt** von **Henry Ward Beecher.** Deutsch von E. Kannegießer, Archidiaconus zu Rathenow. Berlin, Verlag von F. Berggold 1874. XII. und 233 S. 8.

1) Wir wollen uns der Aufgabe nicht entziehen, über einige bedeutsame Vorgänge auf dem Gebiete der Katechetik zu berichten, wobei es dem Referenten mehr darauf ankommt, die Fragepunkte klar zu stellen als selbstthätig sich an der Controverse zu betheiligen; wir gönnen in dieser Sache gerne dem Praktiker das erste, wenn auch nicht das allein entscheidende Wort.

Es ist unter den Seelsorgern eine stehende Klage, mit wie großer, ja unüberwindlicher Schwierigkeit die Ertheilung des Religionsunterrichts in der Volksschule nach den Anforderungen der kirchlichen Behörden auf Grund der einge-

führten Religionsschulbücher (biblische Geschichte und Katechismus) verbunden sei. Nun ist es freilich die vornehmere Art, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, wenn man die ungenügenden Erfolge der mangelhaften Bildung, Ungeschicklichkeit oder Saumseligkeit der Katecheten zuschreibt, und derselben durch Handbücher, Katechismuserklärungen, fertige Katechesen und durch Instruktionen verschiedener Art abzuhelfen sucht. Dem gegenüber erheben sich aber höchst angesehene und bewährte Praktiker mit dem Rufe nach bessern und zweckmäßigern Schulbüchern: mit deren Erklärung werden sie dann schon zurechtkommen. Eine Erklärung des Katechismus zu schreiben ist keine Kunst; wer aber schreibt uns einen brauchbaren Katechismus?

Ref. ist nun zwar der Ansicht, daß der Nothstand mit den Katechismen doch nicht gar so groß sei, als er häufig geschildert wird; wenigstens kömmt in didaktischen Fragen immer viel mehr auf die persönliche Tüchtigkeit des Lehrers an als auf die Schulbücher, wenn man nur dem Lehrer einen gewissen freien Spielraum und eine selbstständige Action gewährt und wenn man nur den Erfolg der Lehrthätigkeit nicht einzig nach dem geleisteten Memorirpensum beurtheilt. Gewiß sind auch manche Klagen über das Unterrichtswesen übertrieben, so z. B. die Behauptung der hier sub 1. verzeichneten Schrift, daß die Unkirchlichkeit der höheren Klassen des Bürgerstandes und die traurigen Erscheinungen auf kirchlichem Gebiete in der Gegenwart als eine Folge des mangelhaften Religionsunterrichtes in den höhern Volks- und Mittelschulen zu bezeichnen sei. (S. 5.) Jedenfalls müßten wir uns dagegen verwahren, als ob es in früherer Zeit wesentlich besser mit dem religiösen Unterricht gestanden; das wäre eine Täuschung. Weder waren die ältern

Katechismen, auch Canisius nicht ausgenommen, besser als die heutigen, noch wurde mit mehr Zeitaufwand, Eifer und Hingebung katechisirt als heutzutage; eher ließe sich das Gegentheil erweisen. Und wenn es nun gar richtig wäre — was wir aber in dieser Allgemeinheit auch nicht zugeben —, daß trotz der entschieden bessern Hilfsmittel und Lehrbücher, trotz der bessern Bildung der Katecheten, trotz der größern Mühewaltung, die Erfolge geringer seien als früher, so müßte ja daraus der Schluß gezogen werden, daß dem derzeitigen Stand des Jugendunterichts gerade dasjenige müsse Abbruch gethan haben, was von moderner Schulmeisterei in das Katechetenwesen gekommen, nämlich der stete Zank um Theorien, das Experimentiren mit Lehrbüchern, die Ueberladung mit Unterrichtsstoff, überhaupt das Gelehrtenthum und die Kathederweisheit in der Volksschule. Hüten wir uns jedenfalls, daß wir nicht selbst in die Fehler dieser Schulmeisterei uns verirren.

Uebrigens muß es allerdings mit unsern Katechismen nicht ganz gut bestellt sein; das erkennt man schon aus dem Apparat von Hilfsmitteln, der zur Erklärung derselben bestimmt ist und der zu einem förmlichen Arsenal angewachsen ist. Wir wollen also die Klagen der Seelsorger keineswegs ganz abweisen, namentlich nicht da, wo zugleich ernste und praktische Vorschläge zum Bessern gemacht werden.

Aus diesem Grunde haben wir auch die vorliegende anonyme Schrift einer Besprechnung unterziehen wollen. Ihr Verfasser hat nicht nur in langen Jahren seelsorgerlicher Thätigkeit sich die Mängel unsrer bisherigen Katechismen klar gemacht, sondern schon seit mehr als 20 Jahren, wie er uns versichert, am Zustandekommen eines Katechismus, wie er der Gegenwart noth thut, gearbeitet, und hat nun

den Entwurf des „neuen Katechismus“ zum Druck vorbereitet, um denselben den competenten Richtern vorzulegen oder wenigstens die Katechismusangelegenheit wieder in Fluß zu bringen. Inzwischen hatte auch das Vaticanische Concil über Einführung eines gleichförmigen kleinen Katechismus im ganzen Umfang der katholischen Kirche Berathung gepflogen, ein Resultat aber vorerst nicht erzielt. Das Bedürfniß eines neuen Katechismus war somit anerkannt, aber nicht befriedigt; folglich ist für eine Privatarbeit auf diesem Gebiete noch Raum offen gelassen, und die vorliegende Schrift soll nun als ein „Fühler“ hinausgesendet werden, um die Leser auf den neuen Katechismus vorzubereiten und über diesen selbst so viele Mittheilungen zu machen, als nothwendig sind, damit die Leser wissen was sie zu erwarten haben, und endlich um die öffentliche Discussion über strittige Punkte anzuregen.

Wir sagen es unverhohlen, daß wir uns von dem „neuen Katechismus“ einen Erfolg, wie ihn der Verfasser hofft, nicht versprechen, einmal weil unsere Zeit überhaupt einem solchen Einzelunternehmen nicht günstig ist, sodann aber weil wir über Wesen und Bestimmung des Katechismus überhaupt eine andere Ansicht haben, als der Verfasser und als überhaupt die Verfasser der modernen Katechismen. Wir müssen nun wenigstens auf einige Hauptpunkte eingehen, um sowohl der vorliegenden verdienstvollen Arbeit gerecht zu werden, als auch unsere Einreden zu motiviren.

Vor allem werden wir zwei Dinge auseinanderhalten müssen, nemlich die Kritik, die an den alten Katechismen geübt wird, und die Verbesserungen, die für den „neuen Katechismus“ vorgeschlagen werden. Sowohl jene Kritik als diese Verbesserungsvorschläge beziehen sich auf die drei

Hauptpunkte, welche bei Abfassung eines Katechismus überhaupt in Betracht kommen, auf die Auswahl des Stoffes, der in denselben gehört, auf die Anordnung, und endlich auf die Darstellung im Einzelnen, nämlich auf die Bildung der Fragen und Antworten.

Was nun die Kritik anlangt, die eben wie fast überall der leichtere Theil der Aufgabe ist, so beschränkt sie sich nicht auf die obsoleten Klagen, sondern berührt Punkte von einschneidender Bedeutung, und wir sind mit ihr, was den Stoff und die Darstellung anlangt, in vielen Punkten einverstanden, wir möchten sagen innerlich erleichtert, weil die Sache nur einmal ausgesprochen worden. Nach dem Verfasser enthält der alte Katechismus Gegenstände, die in denselben nicht wesentlich gehören; hier stimmen wir bei; umgekehrt sollen nun aber manche Materien darin fehlen, welche gerade nach den Bedürfnissen der Gegenwart nicht fehlen sollten: dieß greift schon in die Verbesserungsvorschläge ein, denen gegenüber wir uns vorerst noch reservirt halten möchten. Endlich seien manche der aufgenommenen Lehrpunkte in einer Weise dargestellt, wornach die kirchliche Lehre nicht zum wahren und lebendigen Verständniß gebracht werde; auch hier stimmen wir der negativen Seite des Urtheils zu, aber, wie wir zeigen werden, aus etwas anderen Gründen.

Das Hauptgebrechen unsrer Katechismen, was den Stoff und die Form im Einzelnen anlangt, hängt zusammen mit dem Scholasticismus und der dogmatisirenden Richtung unserer Zeit überhaupt; daher stammen die Definitionen, Distinktionen und Kunstausdrücke, mit denen der Katechet so große Noth hat und zwar selbst dann, wenn sie klarer und correkter sind, als man von gewissen Katechismen

rühmen kann. Ganz läßt sich dies nicht vermeiden; hat ja auch Canisius sich genöthigt gesehen, einzelne Lehren mit Rücksicht auf die Glaubensstreitigkeiten seiner Zeit ausführlicher — man könnte sagen confessionell — zu behandeln; was zu seiner Zeit Bedürfniß war, wird es mutatis mutandis auch heute sein; das meint denn auch unser Verfasser, und hier ist auch die Klippe, an der er scheitern wird: er setzt nur einen Doktrinarismus an die Stelle des andern, und besonders würde er an die Stelle der Scholastik eine Casuistik setzen, die wiederum nicht in den Katechismus gehört.

Es muß nun aber einmal der eigentliche Grund unsrer ganzen Katechismusnoth ausgesprochen werden; derselbe liegt in einer falschen Auffassung von der Bestimmung des Katechismus, einer Auffassung von welcher sich unser Verfasser ebensowenig lossagt als Schuster, Deharbe u. A. Dieselbe besteht darin, daß man den Katechismus als vollständiges Lehrbuch der Religion für das christliche Volk behandelt, wornach er einen vollständigen Abriß dessen enthalten müßte, was an religiösen Kenntnissen dem heutigen Durchschnittsmenschen nothwendig scheint. Das heißt geradezu die rechte Ordnung verkehren, den Katechismus als Lehrbuch zur Hauptsache machen, so daß die mündliche Erklärung nur subsidiär hinzukäme. Die rechte Ordnung und die kirchliche Tradition verlangt, daß der mündliche Unterricht die Hauptsache und ein Schulbuch nur ein subsidiäres Hilfsmittel für das Gedächtniß sei. Es gehört nicht Alles in den Katechismus, was in der Katechese behandelt wird, und auch nicht so, wie es in der Katechese behandelt wird. Man hat katechisirt, ehe man

den Kindern ein Buch in die Hand geben konnte, und ein rechter Katechet müßte auch ohne Katechismus das beibringen können, was in die Aufgabe des Katecheten fällt, nämlich die Anfangsgründe der christkatholischen Religion; man kam früher in der Hauptsache wohl zurecht, indem man den Kindern die hauptsächlichsten Gebetsformulare beibrachte und erklärte, sie nach dem keineswegs neuen Princip des Anschauungsunterichts in das kirchliche Leben der Gemeinde, in die mit Bildern und Zeichen (Symbolen) geschmückten Gotteshäuser u. s. w. einführte und ihnen im Volkskirchenlied ein Depositum ihres Glaubens ins Leben mitgab.

Jene verkehrte Anschauung vom Katechismus als Lehrbuch hat gerade die Hauptnothstände herbeigeführt, die wir nahmhaft machen wollen, nämlich fürs erste den großen Umfang unsrer Katechismen. Es wird auch dem Verfasser des „neuen Katechismus“ nicht gelingen, diesen Umfang wesentlich zu reduciren, obwohl er dieß versucht. So lange man an der verkehrten Anschauung vom Katechismus hängt, wird jeder neue „zeitgemäße“ Katechismus neuen „zeitgemäßen“ Stoff aufnehmen, neue dogmatische Punkte, neue liturgische Einrichtungen u. s. w.; und man wird vom Alten nichts nachlassen wollen. Daher kommt es, daß der Katechet seiner Instruction gemäß fast die ganze ihm zugemessene Unterrichtszeit darauf verwenden muß, mit Angst und Schweiß und Ach und Krach den Memorirstoff des Katechismus einzubläuen, daß den Kindern das verhaßteste Schulbuch der Katechismus und die gefürchtetste Stunde die Religionsstunde ist, und daß die Erinnerung daran noch später die heranwachsende Jugend schreckt und

ihr Christenlehre und Predigt, Beicht und Communion und die Kirche selbst entleidet.

Ist zweitens der Katechismus zum Lehrbuch geworden, so ist es consequent, daß man für jede Schulklasse einen besondern Katechismus braucht, wie man ja auch mit den andern Schulbüchern wechseln muß, ja daß man zuletzt den „großen Katechismus“ (cf. Deharbe) gar nicht mehr eigentlich für die Schule sondern nur noch für die Ausgeschulten und Erwachsenen brauchen kann — als ob die Erwachsenen überhaupt Lust hätten, ihren Katechismus zu repetiren. Ref. theilt in dieser Beziehung ganz die von Mey an verschiedenen Orten ausgesprochene Ansicht über die Unzweckmäßigkeit eines sog. kleinen oder mittleren Katechismus, sofern er den Kindern in die Hand gegeben werden will. Dieß weiter auszuführen ist hier nicht der Ort. Wir bemerken nur, daß unter dem catechismus parvus, womit man auf dem vaticanischen Concil sich beschäftigte, sicherlich nicht ein „kleiner Katechismus“ wie unser „kleiner Schuster“ oder „kleiner Deharbe“ zu verstehen ist, nämlich nicht ein Katechismus blos für die ersten drei Schuljahre, den man mit dem vierten dann weglegt.

Drittens fordert die Auffassung des Katechismus als Lehrbuch folgerichtig eine systematische Anordnung des Stoffes nach irgend einem wissenschaftlich durchdachten System. An dieser Forderung ist Hirscher gescheitert und wird auch der „neue Katechismus“ scheitern; die gegenwärtig gebrauchten Katechismen sind in diesem Stücke glücklicherweise inconsequent.

Endlich ließe sich noch ausführen, wie der Katechismus, wenn er Lehrbuch sein sollte, auch in Beziehung auf die

Fragestellung anders eingerichtet sein würde, als wenn er seiner ursprünglichen Bestimmung getreu als blose Nachhilfe des Gedächtnisses dem mündlichen Unterricht zur Seite geht. Es soll hier nur erinnert werden an den Unterschied des Frageverfahrens, welcher zwischen der Examensfrage und der Entwicklungsfrage besteht. Es fehlt viel, daß der Verfasser der vorliegenden Schrift gerade in diesem Punkt zur rechten Klarheit und Sicherheit gelangt wäre, wie wir überhaupt in seinem Buche die Kenntniß der geschichtlichen Anknüpfungspunkte vermißt haben. Auch über die richtige Art zu katechisiren müßte man die kirchliche Ueberlieferung befragen.

Trotzdem nun die Ansicht des Ref. von der des Verf. in wichtigen und principiellen Punkten abweicht, darf der Arbeit des Letztern ein erheblicher Werth nicht abgesprochen werden; man wird sie nicht ignoriren können; man muß sich, wenn nur einmal die Discussion angeregt ist, mit den hier vertretenen Anschauungen auseinandersetzen; und wenn dann fortschreitend Mehrere ihre Erfahrungen mittheilen und ihre Meinungen austauschen, wird es den kirchlichen Behörden erleichtert, eine Revision der Katechismen einzuleiten, und so wird, wie wir hoffen, auch die Arbeit unsers Verfassers nicht unbelohnt bleiben.

2) Von einer andern Seite sucht H. Krawutzcky der Katechismusfrage beizukommen. Nachdem schon in dem schema constitutionis de parvo catechismo, welches dem vaticanischen Concil vorgelegt worden war, auf den kleinen Katechismus Bellarmins Bezug genommen worden, griff Kr. den Gedanken auf, den in Deutschland sogut wie unbekannten Katechismus zu veröffentlichen und denselben nach Inhalt und Form einer Prüfung zu unterziehen, um

von da aus Ideen und Merkmale für einen zeitgemäßen katholischen Katechismus zu gewinnen. In Form einer Einleitung und eines Commentars zum Bellarminschen Katechismus gibt er darum eine Reihe von Erörterungen über Stoff und Form eines Katechismus und über die katechetische Methode, die schon um des darin enthaltenen geschichtlichen Materials höchst interessant sind, wenn wir auch den Umweg, den Kr. macht, um zu einer Theorie des Katechismus zu gelangen, für zu weitschweifig, und die Darstellung für schwerfällig halten. Wir fürchten es werden nur Wenige durch den gelehrten Apparat hindurch bis zum Ende gelangen und die Intentionen des Werkes rein herausschälen und würdigen. Wir machen diese Bemerkung nicht, als ob wir eine gelehrte Erörterung über einen Katechismus gering schätzten; dieß stünde uns schlecht an. Aber wir wünschten klare Resultate, und in dieser Beziehung hat uns das Buch nicht ganz befriedigt, so sehr wir dasselbe als „Studie" schätzen.

Wir finden nämlich zwei Dinge nicht genau auseinandergehalten, den Katechismus in der ältern Bedeutung des Wortes, wornach man darunter den *gesammten katechetischen Unterrichtsstoff* begreift, und den Katechismus im modernen Sinn, wornach man damit die *Fixirung der Hauptlehren in einem Schulbuch* bezeichnet. Darum wird auch nicht klar, in welcher Weise nach Kr. der Bellarminsche Katechismus als Vorlage und Grundstock eines für unsere Zeit berechneten Katechismus dienen soll, ja es scheint uns nicht einmal das Mißverständniß ausgeschlossen zu sein, als handle es sich zunächst um einen „kleinen" Katechismus mit derselben Bestimmung, wie man sie dem „kleinen Deharbe" 2c. 2c.

anweist, nämlich um Kindern bis zum 9. Lebensjahr zu dienen und dann abgedankt zu werden. Bellarmin konnte bei Abfassung seiner Arbeit nicht an die Bedürfnisse der organisirten und obligaten Volksschule denken, und auch auf dem Vaticanum hatte man keineswegs in erster Linie auf unsere nordischen Schulzustände zu reflektiren. Es ist aber doch wohl ein großer Unterschied, ob man Knaben und Mädchen, die ohne Schulbildung herangewachsen und vielleicht schon in die höhern Jahre des Jugendalters eingetreten sind, die Anfänge der Religionslehre mittheile, oder ob man eine Schule von Kindern des 7. Lebensjahrs unterrichte. Wir haben darum auch die Polemik des Verfassers, welche sich auf die Verwendung der biblischen Geschichte als Grundlage des ersten religiösen Schulunterrichtes bezieht (S. 59 ff.), nicht recht begreifen können, um so weniger als ja in Wirklichkeit eine so erhebliche Meinungsverschiedenheit zwischen Kr. und den neuen Anhängern der Gruber- und Hirscher'schen Richtung (Kellner, G. Mey, sowie dem Verfasser von „Vorschule und Wiederholungsbuch" u. s. w. Freib. 1869) gar nicht besteht.

Im Uebrigen hat K. in seinem Commentar ganz den richtigen Weg betreten, um geschichtlich zu ermitteln, welches der traditionelle Unterrichtsstoff und in welcher Form und Aufeinanderfolge derselbe jeweils vorgetragen worden sei; auf solche Weise kann und muß die Lücke ausgefüllt werden, welche wir beim Verfasser des „neuen Katechismus" wahrgenommen haben; das katholische Katechismuswesen hat seine bestimmten Traditionen, von denen man sich nicht ohne Gefahr, in Subjektivismus zu verfallen, entfernen kann.

Für den theologischen Gehalt des Schriftchens aber

bürgt der Name des Verfassers, der bereits durch mehrere theologische Publikationen rühmlich bekant geworden.

3) Das schöne Meßbüchlein von H. Pfarrer Lic. Mey verdient an dieser Stelle eine empfehlende Erwähnung nicht nur weil ein Gebetbüchlein für Kinder jedem Katecheten eine wichtige Sache sein muß, sondern auch weil der Verf. in einer Einleitung und Gebrauchsanweisung einen sehr bemerkenswerthen Beitrag zur Theorie der Katechetik gibt.

Die Einführung der Katechumenen in den Gottesdienst ist eine ebenso wesentliche als schwierige Aufgabe des Seelsorgers; unser Gottesdienst im eminenten Sinn, das ist eben das hl. Meßopfer, und dieses so zu erklären, daß auch schon die im schulpflichtigen Alter stehenden Kinder demselben würdig, verständig und segensreich anwohnen können, ist der Hauptzweck des „Meßbüchleins." Dabei ist vorausgesetzt, daß letzteres den Kindern zum Gebrauch beim Gottesdienst in die Hand gegeben werden könne und eine dem entsprechende äußere Einrichtung habe. Zu diesem Zwecke dienen besonders passende Illustrationen, welche an rechter Stelle in den Text der Meßgebete eingefügt werden. Dieser Gedanke ist nicht neu, wohl aber ist die Ausführung vom Verfasser neu und selbstständig concipirt, sorgfältig durchdacht und den Anforderungen sowohl des geistigen Bedürfnisses der Jugend als auch des guten Geschmacks vollkommen angemessen, und das Büchlein ist unter allen ähnlichen, die uns bekannt geworden, unbedingt das empfehlenswertheste.

Anstatt einer ausführlichern Inhaltsangabe wollen wir, um den Geist des Büchleins zu charakterisiren, nur einen Punkt hervorheben, in welchem H. Mey von der gewöhn-

lichern Darstellung der hl. Messe in Bildern abweicht. Um die Ceremonien der hl. Messe durch Bilder zu erklären bedient man sich gewöhnlich einer Reihe von Vorstellungen aus dem Leiden Christi, so daß der Verlauf der hl. Messe als Nachbildung der Leidensgeschichte erscheint. H. Mey weist nach, daß dieß Verfahren in der Einzelausführung ein willkührliches und erkünsteltes wird und daß dabei Dinge zusammengestellt werden, die durchaus unvereinbar sind; es liege durchaus nicht in der Absicht der katholischen Kirche, durch den äußeren Verlauf der Altarhandlung den geschichtlichen Verlauf des Leidens und Sterbens Christi zu veranschaulichen. Als Passions-Vorstellung müßte die hl. Messe eine ganz andere Gestalt haben. (S. XX f.) Vielmehr kann man sagen, daß in den Gebräuchen, mit welchen das neutestamentliche Opfer umkleidet ist, das ganze Erlösungswerk Christi, also auch seine Menschwerdung, sein prophetisches und königliches Amt dargestellt werde. Darnach sind nun auch die Bilder des Büchleins ausgewählt; es wird zunächst auf den Fall der Stammeltern als die Quelle des irdischen Elendes hingewiesen, dann werden die hauptsächlichsten Thathsachen der in Christo vollzogenen Errettung vorgeführt und zuletzt folgt die Erinnerung daran, welchen Abschluß das große Werk am Tage der Wiederkunft des Erlösers finden wird. — Diese Auffassung ist entschieden die tiefere und richtigere. Es könnte sich dabei nur fragen, ob nicht, wie dem Ref. schon mehrfach von Seelsorgern entgegengehalten wurde, H. Mey etwas zu hohe Anforderungen an die Katecheten wie an die Kinder stelle. Wir fürchten aber hievon wenigstens keinen Nachtheil; wir dürfen uns ja nicht durch die Besorgniß, hinter unsrer Aufgabe etwas zurückzubleiben, vor dem Streben nach einem hohen

Ziele abschrecken lassen; wer sich überall mit dem leicht Erreichbaren begnügen wollte, würde bald selbst unter die Mittelmäßigkeit herabsinken.

Die Illustrationen dienen in einem solchen Buche nicht blos dem Schmuck — oder wie dieß vielfach bei illustrirten Gebetbüchern der Fall ist, der Zerstreuung; sie dürfen darum auch nicht in erster Linie mit den Augen des Künstlers geprüft werden, sondern mit denen des Theologen und Pädagogen. Die vorliegenden Bilder aber sind auch in der Ausführung würdig gehalten und entsprechen allen billigen Anforderungen; kleinliche Nergelei wäre hier nicht am Platze. — Das Büchlein wird sicherlich, wo immer es bekannt wird, Freude bereiten.

4) Eine Sammlung von einfachen, anspruchlosen, anmuthigen Predigten auf die Festtage des Kirchenjahrs. Selten wohl kommt der Recensent eines Predigtwerkes in die Lage, zu wünschen, daß dasselbe hätte größer ausfallen, daß eine reichlichere Auswahl von Predigten hätte dargeboten werden mögen: hier ist es jedoch der Fall, und wir stehen nicht an, dieß zum Lobe des Verfassers auszusprechen, selbst auf die Gefahr hin, daß man unsern Geschmack und unsere Vorliebe für das Einfache, Prunk- und Kunstlose sonderbar finde.

Wir möchten diese Predigten am liebsten mit einer Sammlung lyrischer Gedichte vergleichen, so in sich abgeschlossen, knapp, ohne Zusammenhang mit einem prämeditirten System erscheint jeder einzelne Vortrag. Ja alle die Vorzüge, die ein frisches einfaches Lied vor einem gedankenschweren Lehrgedicht hat, kommen auch diesen Vorträgen zu im Unterschied von den dogmatischen Abhandlungen, welche in der modernen anspruchsvollen Weise so gern unter dem

Namen von Predigten ausgegeben werden. H. Berner predigt christliches Dogma, aber nicht Dogmatik, und so ists recht. Die Dogmatik gehört auf die Lehrkanzel des Hörsals — und vollends der dogmatische Zank unserer Tage! Wenn Referent sich nicht ganz täuscht, so müssen die Predigten H. Berners bei den Zuhörern den Wunsch erwecken, mehr und mehr und länger und länger ihn zu hören — was man bekanntlich nicht von vielen Predigern sagen kann.

Damit wollen wir nicht über Gebühr loben, damit wir nicht etwa in den Lesern falsche Hoffnungen erwecken. Großartige Predigten finden sie hier gerade nicht, auch sind nicht alle Vorträge gleich ansprechend und logisch klar, und ungeschickter Weise gerade der erste am wenigsten. Auch ist die Sammlung (26 Predigten) etwas zu klein. Wir möchten gerne den Verf. zu weitern Veröffentlichungen dieser Art ermuntern, nachdem der erste Schritt nicht ohne Glück geschehen ist.

5) Die Vorträge über das Predigtamt von dem hochangesehenen und in neuester Zeit — leider wegen eines Scandalprocesses — vielgenannten amerikanischen Prediger Henry Ward Beecher, die in deutscher Uebertragung vor uns liegen, gewähren ein doppeltes Interesse, wodurch eine kurze Besprechung derselben in unsrer Zeitschrift gerechtfertigt wird. Fürs erste sind es die praktischen Erfahrungen und Rathschläge eines geistvollen, originellen, eifrigen Mannes, in denen theils allgemeine und bleibende Wahrheiten über Verwaltung des Predigtamtes in kurzer aber eindringlicher Form, theils aber auch singuläre Eindrücke und Beobachtungen und individuelle Sonderbarkeiten in anziehendem Gewande niedergelegt werden. Fürs zweite aber

erhalten wir, wenn wir dem Verfasser in die eigenthümlichen Verhältnisse folgen, in denen seine Persönlichkeit wurzelt und aus denen sie ihre Kraft zieht, einen Einblick in eine uns fremdartige Welt. Denn die Welt jenseits des Oceans mit ihren eigenthümlichen religiösen und kirchlichen Bewegungen und Gestaltungen ist uns noch wenig aufgeschlossen, und doch will man uns schon prophezeien, daß wir Europäer uns in kirchlichen Dingen amerikanischen Zuständen nähern! Namentlich vom amerikanischen Sektenwesen haben wir höchstens insofern eine Vorstellung, als wir mit gewissen Seltsamkeiten bekannt werden, welche bei denen, die den naiven Glauben und die Heilssehnsucht Andersdenkender nicht zu respektiren gelernt haben, einen leicht begreiflichen Spott zu erwecken pflegen. Von solchen Seltsamkeiten gibt nun auch das vorliegende Buch Kunde.

Der Verfasser gibt keine Homiletik, die wir unsern Lesern als solche empfehlen möchten, wohl aber manchen Gedanken und manchen Rathschlag, über den sich nachdenken läßt. Wir theilen natürlich nicht die Ansicht des — methodistischen? — Verfassers, daß das Predigen die gesammte Lebensaufgabe des Predigers sein müsse (S. 63), oder vielmehr ist bei uns der Seelsorger eben nicht blos Prediger und unsere Seelsorge nicht auf den Dienst des Wortes beschränkt; aber wir wünschten, daß unsre Seelsorger den Predigerberuf so hoch schätzten, sich so gewissenhaft dafür bildeten, sich für das Predigen körperlich und geistig disponirten, wie Beecher es verlangt und beschreibt. — Wir heben einzelnes heraus. S. 29 f. schreibt er über gewisse Ideale junger Prediger, welche hofften große Dinge auszurichten und „große" „glänzende" Predigten zu halten. „Große und glänzende" Predigten, schreibt er, sind nur ein-

mal unter 100 Fällen von Nutzen. Sie gleichen Kirchthürmen oder Glocken, Dingen, die hoch in die Luft ragen, die putzen und die Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollen, aber die Niemanden Obdach gewähren, Niemanden schützen und Niemanden helfen. Diese „großen" Predigten sollte sich Niemand zum Muster nehmen . . . Es gibt bei den Predigten so gut wie bei den Menschen eine falsche Größe. Eitelkeit und Ergeiz sind Dämonen, welche sich gern in rhetorische Gewänder hüllen wie Engel des Lichtes. (S. 31.)

Es liegt im Standpunkt des Verf., daß er stark die Persönlichkeit des Predigers premirt, während wir katholischerseits die höhere Sendung und den auktoritativen Charakter des Priesters in den Vordergrund stellen. Dennoch anerkennt er einen innern göttlichen Beruf zum Predigtamt. „Jemand fragte mich gestern: woran kann man am sichersten den innern Beruf zum Predigtamte erkennen? Ich antwortete: an dem Besitz derjenigen Eigenschaften, welche zu einem Prediger gehören — gesunden Menschenverstand, gesunde Natur, gesunden Leib und aufrichtigen sittlichen Ernst" (S. 37). Demgemäß wird nun Gewicht gelegt auf das Studium der Natur, sowohl des Nebenmenschen als der eigenen, ersteres weil V. ganz besonders von den persönlichen Beziehungen des Predigers zu den Zuhörern Erfolg erwartet; letzteres weil die fruchtbare Verwaltung des Predigtamtes zu einem großen Theil von körperlicher Tüchtigkeit und Uebung, von Gesundheitspflege, Diät u. s. w. abhänge. Diesem Gegenstand wird ein ganzer Abschnitt gewidmet und Alles in den Kreis der Besprechung gezogen, was auf den Gesundheitsstand des Predigers im Ganzen und speciell für den einzelnen Vortrag Einfluß hat, Essen, Schlaf, Arbeitstheilung u. s. w. Schon früher hatte er Veranlassung ge-

nommen, von der physischen Pflege und Uebung der Stimme zu reden.

Wie wir es häufig theils bei geistig sehr hervorragenden theils wenigstens bei sehr viel beschäftigten und gewandten Rednern finden, ist auch Beecher, indem er die Vorzüge und Gefahren der schriftlichen Abfassung der zu haltenden Predigten abwägt, ein Freund des freien Vortrags ex tempore, worunter natürlich nicht ein ganz unvorbereiteter sondern prämeditirter Vortrag zu verstehen ist. Er selbst müsse zwar zuweilen die Predigten vorher niederschreiben, aber öfter sie ganz frei halten; jedenfalls ist ihm Letzteres die ideale Predigtweise, die höhere und breitere Form der Predigt. Ref. fürchtet dabei nur, es möchten Canditaten des Predigtamtes, denen man den Rath gibt, nach dieser höhern und breitern Form zu streben (S. 194), gar zu frühe glauben, beim idealen Ziele angelangt zu sein.

Daß es dem Verf. an jeglichem priesterlichen Standesbewußtsein gebricht, ist zwar begreiflich; doch werden auch seine Standesgenossen nicht allerorts damit einverstanden sein, daß eine besondere geistliche Kleidung des Predigers die wahre Stärke des Predigers mehr verhülle als zur Geltung bringe, und daß man auf die Kanzel wie in ein gewöhnliches Wohnzimmer treten solle; ferner, daß ein Prediger, der sich beim Erscheinen auf der Kanzel erst niederbeuge um sein Gebet zu sprechen, an die Pharisäer an den Straßenecken erinnere; daß die Predigt überhaupt nicht auf der Kanzel, dem büchsenförmigen oder faßähnlichen Gehäuse am besten gehalten werde u. A. Dagegen hat uns wohl gefallen, was über diejenigen gesagt ist, welche aus Sorge für die Kanzelwürde es verschmähen, zu den kleinen Dingen, um welche das gewöhnliche Leben der Menschen sich dreht

und an denen ihr Hoffen und ihr Fürchten hängt, sich herabzulassen. „Unter den Dingen, die dazu beitragen können, Menschen gut oder böse, glücklich oder unglücklich zu machen, gibt es nur wenige, die sich auf der Kanzel nicht besprechen ließen. Dieser Aberglaube von Kanzelwürde hat es dahin gebracht, daß die Predigt ein wahres Gerippe geworden ist. Die Leute hören von der Kanzel alles Mögliche über alles Mögliche, nur nicht über die rauhe Wirklichkeit ihres täglichen Lebens und über den realen Zusammenhang dieser unmittelbar vorliegenden Dinge mit den großen Gegenständen der Zukunft. Man hat viel zu reden von der Unsterblichkeit und der unsterblichen Seele, aber wenig von dem sterblichen Leibe, der doch so viel Einfluß auf das Schicksal der unsterblichen Seele hat . . Eine Predigt muß wie eine Sonde der Wunde bis in ihre tiefsten Gänge nachgehen. Für den Arzt oder Wundarzt ist nichts zu unbedeutend; ebensowenig sollte es etwas geben, was für den Prediger zu gering oder zu familiär wäre“ (S. 206 f.)

Linsenmann.

4.

Ueber den Unterschied von Traum und Wachen. Eine erkenntniß-theoretische Studie von Dr. **Vincenz van Erk.** [1]) Prag 1874. Verlag von H. Tempsky. 43 S. 8.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift ist bereits be-

---

1) Dieser Name des Verfassers „van Erk“, ist ein von ihm fingirter, sein eigentlicher Name heißt: „Knauer.

kannt durch viele treffliche Recensionen von philosophischen Werken der Neuzeit in der früher bestandenen „Wiener-Literaturzeitung“. Nun hat er es versucht, eine selbstständige Arbeit auf dem Gebite der Philosophie zu liefern. Der Gegenstand derselben ist eine erkenntniß-theoretische Studie über den Unterschied von Traum und Wachen. Diese Forschung ist keineswegs unnütz, wenn man den neu auflebenden Idealismus derzeit ins Auge faßt. Auch Strümpell hat erst vor Kurzem eine beachtenswerthe, in etwas ähnliche Brochüre herausgegeben: „Die Natur und Entstehung der Träume“. Leipzig 1874. Schopenhauer sagt in seinem Werke: „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ — „Die Welt ist meine Vorstellung. Die Welt, welche den Menschen umgibt, ist nur als Vorstellung da.“ Diese Behauptung ist aber von der uns umgebenden Welt falsch. Denn die Welt ist ja keineswegs blos unsere Vorstellung; ihr reelles Dasein außer uns ist nicht abhängig von unserer Vorstellung, sondern nur das Wissen vom Sein der Welt ist nicht möglich ohne unsere Vorstellung. Also nur in diesem Sinn ist die Welt meine Vorstellung. Es entsteht demnach die Frage: Wo denn die Welt nur meine subjektive Vorstellung ist? Die Antwort nach unserer Ansicht lautet: im Traume. Denn was wir in demselben wahrnehmen, ist meistens nur unser Gedanke. Doch wie können wir dann die im Traume durch die Phantasie unbewußt gebildete Welt von der wirklichen (objektiven) im wachen Zustande wahrgenommenen Welt unterscheiden? Oder anders gesagt: was ist für ein Unterschied zwischen Traum und Wachen? Dieß Problem will der Verfasser lösen, doch bemerkt er S. 11: „Nur einen geringen Beitrag des in Rede stehenden Problems, nicht aber diese selbst gedenke

ich zu liefern, wenn ich die Möglichkeit eines unterscheidenden Merkmals zwischen Traum und Wachen erörtere. Thatsächlich dürfte der Idealismus kaum zu durchbrechen sein, so lange wir ein Unterscheidungsmerkmal nicht festzustellen vermögen. Doch gibt es ein solches." Und wie lautet dasselbe? „Was uns die Natur des blos Geträumten offenbart, ist zunächst ein Mangel, nähmlich der des selbstbewußten, selbstthätigen Denkens und Thuns (S. 14)." Dieß erhellet aus unserer Selbstbeobachtung. „Es läßt der Traum uns die Vorstellungen nicht selbstthätig festhalten, darum auch nicht gegeneinander halten, ordnen, abgrenzen, verbinden und trennen. — In der That zeigt eine nähere Erwägung, daß jene sonnige Klarheit, die das Wachbewußtsein auszeichnet, und uns nicht als blos passive Zuschauer duldet, eben das Licht des Selbstbewußtseins und der durch dieses vermittelten Freithätigkeit ist"[1]). Treffend äußert der Verfasser S. 13: „In Wahrheit fehlt es dem Traumgebilde an durchgängiger Bestimmtheit, an jener scharfen, starren Abgrenzung gegen andere Vorstellungen, welche dem vollen Wachen eigen ist." Wie so? „Wissen wir doch diese Grenzen, besonders den Beginn eines Traumes und dessen Zusammenhang mit unmittelbar vorangegangenen Vorstellungen fast nie, dessen Ende aber nur dann anzugeben, wenn es durch plötzliches Erwachen herbeigeführt worden. — Zwei uns wohlbekannte Persönlichkeiten schmelzen im Traum nicht selten in eine zusammen, so daß wir uns

1) Auch Kaulich sagt in seinem Handbuch der Psychol. S. 302: „der wache Zustand beurkundet sich durch völlig freien Gebrauch der Sinne; beim Schlafe dagegen ist diese Freithätigkeit gehemmt."

nicht entsinnen können, ob wir von der einen oder von der andern träumten."

Sein bezeichnetes Unterscheidungs-Merkmal zwischen Traum und Wachen bestätigt der Verfasser mit Grund auch durch die Darstellung des Traumbildes von der Kunst (S. 13): „Unwillkürlich und doch bewußt pflegt der Maler, um ein Traumbild darzustellen, dasselbe in Gegensatz zu der träumenden Person und den sonstigen realen Gestalten seines Bildes in blasseren Tinten und verschwommenen Umrissen zu halten. — Etwäs ähnliches bemerken wir bei der Darstellung von Traumgesichten auf der Bühne. Das Traumbild erscheint auf dem Theater in matter Beleuchtung, in schwebenden, gleich Gespenstern, zerfließenden Gestalten." Nach der Darstellung des Traumbildes von der Kunst fehlt es demselben sonach gleichfalls an der sonnigen Klarheit, welche sich im wachen Selbstbewußtsein bei dessen Wahrnehmungsbildern kund gibt. Doch fügen wir hinzu: Dieß gilt besonders von den Anschauungsbildern in den gewöhnlichen Träumen. Allein wie ist die Ansicht des Verfassers über die Unbestimmtheit und geringe Abgrenzung des Traumbildes in Einklang zu bringen mit der Behauptung von Ulrici [1]): „Auch in völlig ungestörter Stille und Einsamkeit sind wir wachend nicht im Stande, unsere inneren Vorstellungen zu derselben Klarheit, Bestimmtheit und Objectivität zu steigern, welche die Traumbilder meist besitzen." Wir sagen: Allerdings ist auch Ulrici's Behauptung wahr, daß die Traumbilder oft durch Klarheit, Bestimmtheit und Frische die Wahrnehmungsbilder des wachen

---

1) S. 110 in seinem ausgezeichneten Werk: „Gott und der Mensch." II. psycholog. Theil. Zweite vermehrte Auflage 1874.

Zustandes übertreffen. Doch findet dieß nur in sehr seltenen Fällen statt. Und deßungeachtet fehlt diesen lebhaften Traumbildern ebenso die sonnige Klarheit des Selbstbewußtseins, wie den matten. Denn so erblickt wohl ein Träumender z. B. das martialische Angesicht des einbrechenden Diebes, der im Begriffe steht, die Geldschatulle aus dem Kasten ihm zu rauben, oft in solcher Klarheit, daß er bei Tage sogleich seine Person erkennen würde, und doch schreit er gräulich um Hilfe, und weißt es nicht, daß er blos einen eingebildeten Dieb vor sich schaue. Und dasselbe thut auch der Träumende, welcher blos in einem matten Licht das Angesicht des Diebes etwas unklar erblickt. — Unser Verf. bemerkt über die ungewöhnliche Helle der Traumbilder S. 30: „Die Farben zeigen sich zwar lebhaft und grell, sind es aber doch nicht an sich, sondern nur im Contrast mit der sie umgebenden Finsterniß.“

Er übergeht sofort zur weiteren Begründung seines festgestellten Unterscheidungsmerkmals zwischen Traum und Wachen, und zwar durch die Physiologie. „Die physiologischen Vorgänge“ sollen ebenfalls den Mangel des selbstbewußten Denkens und des freithätigen Thuns im Traume erhärten (S. 14). Denn, „das Leben des vegetativen und plastisch bildenden Systems, die anima nutritiva der Scholastik, gewinnt die Uebermacht über die Cerebrospinalnerven (S. 17)“ und prädominirt demnach. Darum „manifestirt sich die verminderte, wenn nicht theilweise sogar die sistirte Thätigkeit des Cerebrospinalsystems in sichtbarer Weise an dem Einsinken der Gehirnsubstanz, welches an Trepanirten während des Schlafs beobachtet werden kann.“ Nun ist aber auf jedem philosophischen Standpunkt (S. 18) „das Gehirn wenigstens der Sitz der selbstbewußten Thätig-

keit. Diese ist jedoch nachweislich überall, wo das Gehirn fehlt oder unthätig ist, so gut wie gar nicht vorhanden." Es hat daher mehr als die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese für sich S. 19), „daß während des Traumes an die Stelle des Großgehirnsbewußtseins das niedere Bewußtsein, das Innewerden der untergeordneten Centralorgane trete." Und deßhalb fehlt, setzen wir hinzu, die regulirende Vernunft in den meisten Träumen, daher dann die oftmals hervortretende absonderliche komische Combination der Phantasie in der Zusammenstellung der entgegengesetztesten Bilder. — Indeß müssen wir doch bekennen, daß in manchen, freilich mehr seltenen Träumen sich auch überraschende Spuren der Vernunft- und Freithätigkeit zeigen, besonders in solchen Träumen, wo die Lösung von wissenschaftlichen Aufgaben zuweilen weiter gefördert worden ist, dann: wo selber treffische Verse gedichtet wurden, und hierauf, wo die sittliche Seele den reizendsten sinnlichen Verlockungen zur Sünde standhaft widersteht (S. 40). Mit Recht mahnt daher der Verfasser zur Vorsicht (S. 22): Eine mehr als kühne Hypothese wäre es, wenn man annähme, „als ob im Traume der psychophysische Schauplatz nicht blos verändert, sondern ein gänzlich anderer und neuer geworden wäre, also daß das einsinkende Großgehirn seine Thätigkeit vollends eingestellt hätte. Dagegen spricht vor allem, daß ein Organ des Leibes, so lange es überhaupt diesem angehört, niemals in absolute Unthätigkeit, die dem Abgestorbensein gleich wäre, versinken kann; dagegen spricht ferner auch die Beobachtung, daß das Gehirn während lebhafter Träume sich wieder in bemerkenswerthem Grade vergrößert." Dazu kömmt dann noch: „Da eine Erregung und Mitwirkung der Sinnesnerven ohne Vermittlung des Gehirns, in welchem sie ihren

Vereinigungspunkt haben, kaum denkbar ist, so würde dieser Umstand gleichfalls für die Traumthätigkeit desselben sprechen." Doch bemerken wir: Auch in den vernünftigen Träumen ist das volle Selbstbewußtsein nicht thätig, da die Gehirnthätigkeit, das Organ desselben, durch das gestaltende Leben des vegetativen Systems in etwas herabgedrückt wird. Wenn demnach auch eine mathematische Aufgabe gelöst, oder ein passendes Gedicht gemacht wird, so muß doch immer das ganze wache und volle Selbstbewußtsein erst beurtheilen, ob an der Lösung und Verfassung auch etwas daran sei.

Nachdem der Verfasser sein Unterscheidungsmerkmal zwischen Traum und Wachen bestimmt und begründet hat, so macht er uns aufmerksam, daß deßungeachtet Verwechslungen zwischen Traum und Wachen stattfinden, aber fährt er fort (S. 29 ff.): Bei alledem ist das von ihm aufgestellte Merkmal „haltbar und untrüglich", jedoch dürfe nicht vom Wachen überhaupt die Rede sein, „sondern nur vom vollen Wachen eines gesunden und normal organisirten Menschen, dessen Lebensalter zwischen dem des noch nicht zum Selbstbewußtsein vorgedrungenen Kindes und dem des höheren Greisenalters liegt. — Für die Zustände des nicht vollen und klaren Wachens" lasse er eine mögliche Verwechslung des Geträumten mit dem Wirklichen gelten. Hierher sind zu rechnen: der Uebergang vom Wachen zum Schlafen und umgekehrt, der Zustand des durch Krankheit, körperliche Schwäche, besonders in Folge großer Gemüthsaufregung, oder durch Narkotika herabgedrückten Selbstbewußtseins. Nicht zu übersehen ist hier die Beobachtung des Verfassers für die Seelsorger S. 32: Gewöhnlich geschieht es, „daß Gespenstergläubigen und Offenbarungssüchtigen das Geräusch und Stimmenhören regelmäßig in

der Zeit des Einschlafens oder des Ebeneingeschlafenseins begegnet, während die eigentlichen Geistererscheinungen hauptsächlich beim Erwachen in tiefer Nacht sich ereignen. Die von Gespenstersehern am hartnäckigsten als wahr behaupteten Gesichte entsprechen vollständig dem Zustand des Halbaufwachens und vermeintlich vollen Erwachtseins. Mit dem wirklichen Erwachen, welches im vorliegenden Fall leicht ganz unbemerkt vor sich gehen kann, schwindet gleichsam in Luft zerfließend, aus dem in allem Uebrigen sich gleich bleibenden Vorstellungskreise das eine ungehörige Traumbild, und wird sodann als verschwundener Geist betrachtet." Der Verfasser beruft sich hier auf Shakspeare. Er sagt: Eine Schilderung des eben gekennzeichneten Zustandes findet sich im Wintermärchen (III. Akt, 3 Scene) dieses Dichters. „Dem nichts weniger als abergläubischen Antigonus erscheint die todtgeglaubte Königin Hermione. Mit Wimmern (spricht dieser) — Zerschmolz in Luft sie. Das Entsetzen wich, — Ich fand mich zuletzt langsam wieder, dachte, wirklich — Sei alles und nicht Schlaf." — „Demungeachtet aber war es Schlaf, da Hermione, wie später sich ergibt, gar nicht gestorben war." — Der Verf. citirt außerdem noch mehrere schöne und passende Beispiele aus Shakspeares geistreichen Dramen zur Erläuterung auch anderer Verwechslungen zwischen Traum und Wachen (S. 35—39). Man ersieht aus deren Auswahl und Erklärung, daß er sich auf Aesthetik und Psychologie wohl versteht. — Nur noch einen vom Verfasser erwähnten Bericht eines hierher gehörigen Ereignisses, der uns in den Schriften des gelehrten Cesare Calino aufbehalten ist, sei mir gestattet, ausführlicher anzuführen, da er uns von allgemeinem Interesse zu sein scheint. S. 34 ff. „Ein sehr aufgeklärter Priester,

hatte Kunde erhalten, daß sein bejahrter Vater schwer erkrankt und daß keine Hoffnung auf Rettung sei. Um Mitternacht, da er vollkommen (?) aufgewacht im Bette lag, wurde die Zimmerthür, die er doch wohl verschlossen hatte, geöffnet und herein trat eine Gestalt, in der er sogleich den Vater erkannte. Wer bist du? rief er, mein Vater? die Erscheinung nickte. Was verlangst du von mir? fragte er weiter. Die Erscheinung antwortete: Ich bin gestorben und angelangt im Orte der Ruhe. Doch ist mir gestattet, dir zu erscheinen, damit du und deine Brüder für mich betet. Abermals fragte der Priester: Was für ein Zeichen gibst du mir aber, daß es Wirklichkeit sei und nicht eine Täuschung meiner Phantasie? Da ihm nun die Wahl des Zeichens frei gestellt wurde, so bat er: Lasse die Thüre offen, durch die du gekommen bist. Ich lasse sie offen, sagte die Gestalt und verschwand. — Das Gemach verfinsterte sich wieder und der Priester brachte die noch übrige Nacht im Gebete zu für seinen Vater. Endlich als das erste Morgenlicht durch das Fenster fiel, wendete er seine Blicke nach der Thüre, doch diese war geschlossen. Er untersuchte sie, und da sie genau so verschlossen und verriegelt war, wie am Abend, mithin das versprochene Zeichen fehlte, so schloß er, das Geschaute sei keine Geistererscheinung gewesen, sondern ein durch das fortwährende Andenken an den Kranken entstandenes Spiel der Phantasie.“ Und wirklich dieses Urtheil wurde bald bestätigt dadurch, daß er die Kunde von der erfolgten Genesung des Vaters erhalten.

Wir machen hier die Wahrnehmung, daß immer, wenn beim vollen Aufwachen das volle Selbstbewußtsein eintritt, erst die Unsicherheit der Erkenntniß weiche. Der Verfasser äußert an dieser Stelle noch weiter S. 33: „Die Analogie

in diesem Punkte ist frappant, so zwar, daß selbst nicht Abergläubische durch das Uebereinstimmende in den Berichten aller Zonen und Zeiten zum Glauben an die Realität des Spuckwesens sich verführen lassen.“ Wir dagegen meinen: Wohl geschehen in dieser Beziehung sehr viele Täuschungen und äußerst wenige Berichte sind sicher constatirt. Doch dünkt es uns nicht ganz wahrscheinlich, daß alle Erscheinungen der abgeschiedenen Menschengeister nur Spuck gewesen seien. Denn so führt Kaulich in seinem erwähnten Hdb. der Psych. S. 307 ff. zwei merkwürdige, sehr beglaubigte Beispiele an, wo die Traumerscheinungen wirklich und genau eingetroffen sind, wo kein Wissen früher von einer vorausgegangenen schweren Krankheit der Abgeschiedenen vor dem Tode vorhanden war. Deßhalb erachten wir: Man könne wenigstens die Möglichkeit solcher Erscheinungen zugeben, und zwar wegen der Wechselbeziehung der Weltwesen und auch wegen ethischer Rücksichten, doch nur in seltenen, außerordentlichen Fällen, und bei Personen, die durch Gemeingefühl verbunden sind. Da ist aber alsdann das Traumbild nicht blos durch die Phantasie, sondern auch durch eine reelle Einwirkung eines solchen Geistes im Bewußtsein des Träumenden erzeugt worden. Sonst mag der Verf. Recht haben bei den meisten derartigen Erscheinungen, daß sie blos ein Traumgebilde der Phantasie waren in Folge eines stark aufgeregten Gemüthszustandes (S. 34).

Gut wäre es vielleicht gewesen, wenn der Verf. zur Ergänzung auch diese Frage noch discutirt hätte: Wie kömmt es doch, daß der Mensch im Traume seine Anschauungs- und Begehrungsbilder für objectiv hält, und meint, er verkehre mit wirklichen Dingen und Personen in der Welt? — Diese Frage hat der Verf. zwar nicht ausdrücklich zur Sprache

gebracht, doch ist die Antwort hierauf in seinem aufgestellten Unterscheidungsmerkmal zwischen Traum und Wachen in etwas angedeutet. — Wir selbst glauben zunächst deßhalb, weil er beim Vorstellen und Denken in seinem Traume ebenso verfährt, wie er's gewohnt ist im wachen Zustande. In diesem bezieht er nämlich die wahrgenommenen Erscheinungen in der Naturwelt nach Außen und unterlegt ihnen zufolge des seinem Geiste immanenten Causalitäts-Denkgesetzes ein Sein (eine Realität) und betrachtet sie als Abbildung der wirklichen Dinge. Dasselbe thut er nun auch im Traume, da dieser oftmals der Reflex des wachen Lebens ist. Nur wendet der Mensch im Traume das Causalitäts-Denkgesetz mit Unrecht an, da er es blos mit eingebildeten, subjectiven Wahrnehmungsbildern, welche nur durch seine Phantasie, aber nicht auch zugleich durch reelle Einwirkungen entsprechender äußerer Objecte in seinem Bewußtsein erzeugt worden sind, zu thun hat. Denn meistens weiß die träumende Seele gar nicht, daß sie ihre Wahrnehmungsbilder selbst hervorgerufen hat. Denn sonst würde der Träumende sich gewiß nicht so sehr schämen, wenn er klar und bestimmt wüßte, daß er keineswegs im bloßen Hemde auf dem öffentlichen Markte erscheine, sondern in seinem Hause dichtverhüllt in seinem Bette liege. Und warum weiß dieß der träumende Mensch nicht? weil er von sich selber als einem reellen Sein nicht klar weiß, indem das Licht des Selbstbewußtseins ihm nicht leuchtet, also wegen „Mangel des vollen Selbstbewußtseins." Und eben darum weiß er auch nicht von einem andern Sein, als einem wirklichen, d. h. von der Realität der Außenwelt. Mit Scharfsinn sagt Strümpell: „der ausreichende Grund", warum wir unsre Wahrnehmungen im Wachen für Bilder wirklicher Dinge halten, liegt darin, „daß die Seele im Wachen

wenn sie sieht, hört u. s. w. dieses ihr Empfindungsleben mit dem Gedanken begleitet, daß dasselbe nicht durch sich selbst, sondern durch etwas Anderes verursacht sei, was außer ihr und nicht sie selbst ist" [1]). Dieser Gedanke fehlt aber der träumenden Seele, wegen des Mangels vom vollen, klaren Selbstbewußtsein. — Eine ähnliche Ansicht, wie wir, hat auch Ulrici. Nur gibt er noch einen andern Grund an, warum die träumende Seele ihre Wahrnehmungsbilder für objectiv hält. S. 109 a. a. O. heißt es: „Dazu kömmt das zweite charakteristische Merkmal der Traumgebilde, ihre größere Lebendigkeit, Bestimmtheit und Klarheit. Diese Eigenthümlichkeit stützt und verstärkt jenen Wahn. Denn wiederum hat die Seele im wachen Bewußtsein sich gewöhnt, als Kriterium (der Wahrheit) ihrer Wahrnehmungen äußerer Objecte den höheren Grad von Bestimmtheit und Deutlichkeit derselben anzusehen". Doch hierin können wir ihm nicht beistimmen. Diese ungewöhnliche Lebendigkeit der Wahrnehmungsbilder im Traume findet nur in seltenen Fällen statt; und die träumende Seele hält ja auch die matten, unbestimmten Wahrnehmungsbilder für objectiv. Und was nützt dem Träumenden die Lebendigkeit seines Traumbildes von einem in Mitternacht einbrechenden und mit gezücktem Dolch ihm drohenden Räuber? Er zittert doch bei all' dem vor Schrecken an allen Gliedern und will aus Entsetzen eilig die Flucht ergreifen zu seiner Rettung. Warum kömmt die träumende Seele nicht aus ihrer Täuschung heraus, daß ihr Traumbild nur einen eingebildeten Räuber vorstelle? Einzig

---

1) In der angef. Schrift: „Die Natur und Entstehung der Träume" S. 46.

deßhalb, weil sie nicht bei vollem, klaren, wachen Selbstbewußtsein ist [2]).

Aus der Darstellung des Hauptinhaltes der Schrift des Verf. wird Jeder ersehen, daß sie manche tief- und scharfsinnige und instructive Gedanken über sein Thema enthält. Sein Beitrag zur Lösung der Frage über den Unterschied zwischen Traum und Wachen hat in der That einiges besser aufgehellet. Nur sollten seine Gedanken hie und da mehr geordnet sein. Deßungeachtet glauben wir, seine Schrift, welche zugleich eine fließende, klare und schöne Darstellung besitzt, nicht mit Unrecht empfehlen zu können.

1) Denn da ist die Gränze des vollen und klaren Wachens, wo die Seele nicht mehr zu unterscheiden weiß zwischen subjectiven und objectiven Wahrnehmungsbildern.

Zukrigl.

Corrigenda.

Da der Verfasser der im 3. Hefte mitgetheilten Abhandlung über das Verhältniß der Zeitrechnung des B. d. Kön. zur assyr. Zeitrechnung durch einen Zufall die Correcturbogen seiner Abhandlung nicht bekommen hat, so bittet er um den Abdruck folgender Berichtigungen.

Seite 395, L. 4 v. u. ist Achaz statt Achabs zu setzen.

„ 401, L. 11 v. u. ist 817 statt 816 zu setzen und darauf darauf einzuschalten: 816, Sar-pa-ti-i-bil.

„ 407, L. 2 ist Asarhaddon statt Sennacherib zu setzen.

„ 420 L. 17 bis S. 421', L. 10 kommt eine Verwechselung der Annalen Teglathphalasars mit seiner Prunkinschrift vor. Wenn Jachuhazi nicht ein Fürst des jüdischen Hamath ist, so muß er Joatham sein, und die Assyrer haben dann seinen Namen mit Ussijahu, dem zweiten Namen des Azarias, für den Joatham einige Zeit die Regierung geführt hat, verwechselt. Aus Ussijahu kann im Assyrischen durch Umstellung Jahuchazi werden.

Wenn das im Herbste beginnende Jahr der Geburt Chr. als Nulljahr der christlichen Aera und zugleich als 1. Jahr v. Chr. gerechnet wird, sind die Jahreszahlen der jüdischen und der israelitischen Zeittafel um 1 Jahr zu erhöhen; der Beginn des salom. Tempelbaues ist dann 970.

Inhaltsverzeichniß

des

sechsundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. 4. am Ende jedes Heftes.